

FAMILIA Y TECNOLOGÍA

JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERON

FAMILIA Y TECNOLOGÍA

MADRID, 1996

PRINTED IN SPAIN
SERVICIO DE PUBLICACIONES - FACULTAD DE DERECHO
Ciudad Universitaria - 28040 Madrid

Depósito Legal: M. 16.955-S996

I.S.B.N.: 84-86926-92-0

AGISA (Artes Gráficas Iberoamericanas, S.A.) Tomás Bretón, 51 - 28045 MADRID

ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
INTRODUCCIÓN	9
Capítulo I. El modelo de familia dominante.....	37
Capítulo II. El contramodelo	57
Capítulo III. Incidencia tecnológica en el ámbito familiar	95
Capítulo IV. El aborto y la destrucción del sentido de la familia	123

INTRODUCCIÓN

Nuestra época ha sido caracterizada como la civilización de los derechos humanos, es decir, como el tiempo en el que los derechos de la persona han sido formulados y, en consecuencia, no siempre necesaria, habrían sido protegidos como nunca antes. En este sentido, dice Eusebio Fernández:

«Toda celebración de los hechos históricos importantes para la humanidad es oportuna, principalmente cuando, como en este caso, se trata de conmemorar los cuarenta años de la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas y aprobada en París el 10 de diciembre de 1948. Sin embargo, ante acontecimientos como el presente, la celebración debe servir para algo más que para organizar actos, exposiciones, etc.; debe servir también para analizar críticamente los resultados, insuficiencias y lagunas de esos cuarenta años amparados en textos tan nobles como la declaración»¹.

¹ *Estudios de Ética Jurídica*, Cap. III, p. 59, Debate, Madrid, 1990. Es evidente que buena parte de los problemas proceden de la dificultad de encontrar una fundamentación común. Así con ESTANISLAO CANTERO: «Pese a que la de-

En una visión progresista habríamos alcanzado el punto en el que la marcha de la liberación del hombre, iluminado por la luz de la razón, podría considerarse, al menos en el aspecto teórico, definitiva. Sin embargo, esta descripción parece sonar a algo pasado, se trata de una música vieja que no encuentra un lugar en nuestro momento, a pesar de que reconocemos en ella la alegría de una ilusión pasada. Añoramos la certeza del pasado considerándola ya inalcanzable.

La desilusión es el elemento definidor de nuestros tiempos, aunque, en buena parte de nuestros contemporáneos, esta desilusión se ha traducido en el olvido de la propia condición, en la droga, no necesariamente en forma de sustancia, que nos lanza a un permanente sueño, al hedonismo más desaforado, del que una sociedad de consumo que se consume en síntoma y naturaleza. Que este proceso nos introduzca en un nuevo barroco es más que dudoso, toda vez que falta, debido a la tremenda presión propagandística, la conciencia del desengaño y, por tanto, el esfuerzo ingenioso. Recuértese el aforismo número cien del oráculo manual, culminación de la primera parte de tan espléndido libro:

«Varón desengañado: Christiano sabio, cortesano filósofo. Mas no parecería, menos afectarlo. Está desacreditado el filosofar, aunque el ejercicio mayor de los sabios. Vive desautorizada la ciencia de los cuerdos. Introduxola Séneca en Roma, conservóse algún tiempo cortesana, ya es tenida por impertinencia. Pero siempre el desengaño fue pasto de la prudencia, delicias de la entereza»².

claración de 1948 parece que fundamenta los derechos humanos en el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todos los miembros de la familia humana, en la dignidad y el valor de la persona humana, más claramente expresado en el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966, es lo cierto que existe un vacío completo entorno a la fundamentación de los derechos humanos. Es más en modo alguno se trató, ante su evidente imposibilidad, por las diferencias que separaban a los diversos Estados, de llegar a una fundamentación común». *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990. pp. 30-31.

² Cito la edición de Cátedra de EMILIO BLANCO, p. 156. Madrid, 1995. En la introducción se pone en relación este aforismo de Baltasar Gracián con el

Si el reconocimiento del valor de la persona es emergente a lo largo de los siglos, desde el desconocimiento hasta la formalización, es indispensable localizar en qué elementos se sustenta la aparición de ese valor, qué tradición da cuenta de él, toda vez que por causa de los hombres débiles, y muchas veces perversos, el mismo mantiene una situación inestable, siempre pendiente de que el ser humano se manifieste con su cara más amarga, atemorizado ante esa naturaleza que sólo en parte lo es.

Creo conveniente resaltar cómo, en buena medida, la errónea percepción de las ideologías que rompen, por un lado, el concepto de tradición y que, por otro, no explican el fundamento de este valor al que supuestamente todos remitimos, hace que el hombre contemporáneo se muestre desconcertado

Capítulo final de «El Discreto». «Es destinada la madura edad para la contemplación, que entonces cobra más fuerza el alma cuando las pierde el cuerpo, realzase la balanza de la parte superior lo que descaece la inferior. Hácese muy diferente concepto de las cosas, y con la madurez de la edad se sazonan los discursos y los efectos. Importa mucho la prudente reflexión sobre las cosas, porque lo que de primera instancia se pasó de vuelo después se alcanza a la revista. Hace noticioso en ver, pero el contemplar hace sabios. Peregrinaron todos aquellos antiguos filósofos discurriendo primero con los pies y con la vista, para discurrir después con la inteligencia, con la cual fueron tan raros. Es corona de la discreción saber filosofar, sacando de todo, como solícita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño.» BALTASAR GRACIÁN, *El Discreto*, Tomo II de la Edición de las obras completas por EMILIO BLANCO, en la Biblioteca Castro, Turner, Madrid, p. 183. No olvidemos a efectos del desengaño, y sin intentar absolutizar lo biográfico, que *El Discreto* se publica tras el paso por la Corte y los posteriores incidentes valencianos. Véase a estos efectos a E. CORREA CALDERÓN, *Baltasar Gracian. Su vida y su obra*, 2.^a ed., Gredos, Madrid, 1970. El desengaño toma la prudencia en sapiencia: «La prudencia, virtud operativa, consistía en el sentido de lo que se ha de hacer en las situaciones inmediatas. La sabiduría, que está sobre ella, que implica una superior experiencia de la vida, no es ya fuente de operaciones porque con una sola mirada, abarca la realidad entera y advierte su inanidad. La prudencia gracianesca era pesimista, pero activa, heroica. La sabiduría gracianesca es quietista, desengañada. El pesimismo es común a ambas. Pero la actitud, que de práctica ha pasado a crítica o, si se prefiere, de prudencial a sapiencial, ha cambiado.» JOSÉ LUIS ARANGUREN, «La moral de Gracián», en *Revista de la Universidad de Madrid* VII, 27, p. 344.

Ante el hecho de que, en los momentos en que se afirma el final de la historia, ésta, resurgiendo, nos trae la zozobra de una realidad que nos supera.

Si nuestro siglo ha presumido al menos en tres ocasiones de inaugurar la paz perpetua, en otras tantas ha sido despertado por el estruendo de la guerra o el lamento de los mártires. Si hemos presumido de aceptar la igualdad entre los hombres y la fraternidad universal, hemos visto practicar de forma científica la desigualdad, hasta el extremo del exterminio del desigual. En este sentido recordemos con Buttiglione cómo Auschwitz fue un lugar construido para la destrucción del hombre a través de la alienación de su dignidad. El poder no pudo matar a todos los hombres; de hecho tuvo necesidad de ellos como colaboradores e instrumentos. Pero también esos instrumentos debían estar privados de toda dignidad³. Si hemos creado el Estado autolimitado y regulado, servido por los funcionarios sujetos a la ley, hemos visto la muerte industrializada servida por funcionarios que habían adquirido la posición de meros instrumentos tras abdicar de su conciencia. Si creímos haber limitado la guerra hemos conocido la guerra sin límites.

Es conveniente detenerse a observar cómo la proscripción total de la guerra, a la que prácticamente se ha recurrido en nuestros tiempos, tiene mucho que ver con el efecto de desaparición de los límites. Con Juan Antonio Martínez Muñoz «Tampoco se puede eludir una teoría de la guerra justa mediante el recurso a la prohibición genérica de la guerra, porque ello supone prescindir de la regulación de los conflictos armados». Efectivamente, la total proscripción de la guerra hace superflua una regulación de la misma, pues su uso sería siempre ilícito. La juridicidad de la guerra implica y exige la reglamentación de ésta con la consiguiente posibilidad de que sea justa y la posibilidad también que se pueda determinar cuándo lo es. Por lo demás, la simple prohibición del empleo

³ Rocco BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milán, 1982, p. 5.

de la violencia en las relaciones interestatales nunca puede excluir totalmente una confrontación armada, porque la teoría de la guerra justa constituye el sustituto persuasivo de la pura voluntad disuasoria del «si vis pacem para bellum».

Esta radicalización de los efectos de la guerra se observa especialmente en la peculiar justificación de la guerra revolucionaria. Con José de la Torre Martínez:

«Actúa la ideologización del conflicto bélico revolucionario como un factor multiplicador de la violencia, moviendo a inspirar 'soluciones extremas, en hacer más difícil el acuerdo y en alentar a perseguir metas terribles con la conciencia ligera'»,

al decir de Norman Hampson. La ideología en el proceso de la guerra revolucionaria contribuye a potenciar el maniqueísmo dentro del conflicto, pues según indica este autor, los revolucionarios

«Estaban no sólo autorizados, sino también obligados a reprimir la disensión en nombre de un interés general trascendental del que ellos eran los custodios. En esta tarea constructora de un nuevo Orden moral, pueden utilizarse cualesquiera medios que resultaban legítimos, mientras que eran 'abominables cuando los utilizaban otros'. En la guerra revolucionaria se impone, de antemano, una moral de la eficacia, es decir, el criterio para la valoración de cualquier acción no es otro que el de la efectividad para los fines revolucionarios»⁴.

Finalmente, si hemos creído alcanzar el dominio completo de una naturaleza que nos fue hostil, hemos perdido el propio control de los efectos de nuestro dominio de forma que, temblorosos, negamos incluso nuestra condición de dominadores, temiendo de nuevo la acción del hombre más que cualquier

¹ JUAN ANTONIO MARTÍNEZ MUÑOZ, «Guerra y Derecho Internacional», en *Guerra, Moral y Derecho*, Actas, Madrid, 1995, pp. 104-105. Y JOSÉ DE LA TORRE MARTÍNEZ, «La guerra subversiva o revolucionaria» incluido en el volumen citado *Guerra, Moral y Derecho*, p. 148. En el mismo sentido el trabajo «El terrorismo» de CARMEN FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, mismo volumen, p. 161 y ss.

otra cosa que se encuentre bajo los cielos, si es que este término -los cielos- mantiene algún otro significado que el olvido total del nirvana.

De modo que Grygiel ha podido decir con frase contundente que «El mundo no ha madurado todavía como para respetar la persona humana»⁵. Esta realidad, afecta de forma decisiva a todo lo humano, incluso hasta lo más íntimo. Si esta actitud crítica que describo partiera de la inadaptación de algunos al nuevo paraíso que se nos abre -alguien debería esforzarse en explicarnos cuál es este nuevo lugar; evidentemente de una forma algo más convincente que los propagandistas del único poder establecido- el asunto no sería especialmente grave, pues en el discurso progresista toda época tiene sus reaccionarios, pero si revelara una actitud generalizada nos encontraríamos de nuevo en una crisis; con la novedad respecto a otras crisis de que el conformismo genera una cierta actitud de comodidad y una escasísima angustia, salvo, claro está, en algunos espíritus más sensibles.

No es ninguna novedad destacar cómo esta situación ha alcanzado a todo, desde la imagen de los dioses a los que no rezamos hasta el ámbito de lo familiar; esto es, a la forma en la que aparentemente acogemos a los que vienen, quienes siguen viniendo aunque nuestra comunidad no parezca esperarlos. La rebelión de lo real frente a la apariencia que fabrica la ideología es lo que explica que la vida y los sentimientos que la acompañan sigan, siempre, pese a todo, hasta el momento en que esté dispuesto.

⁵ «The world has not matured yet to respect the human person. When he begins to call people to disinterested and generous existence, the cry against him rises immediately, and various Herods strike a blow at his existence. The human person defies who are accustomed to live comfortable now.» STANISLAW GRYGIEL, *In the beginning is the end and is the end in the beginning*, Anthropotes, 1, 1991, p. 25.

En este contexto, asumir la tarea de hablar sobre la familia requiere una audacia casi suicida, en cuanto, por un lado, nos centramos en un tema sobre el que casi todo el mundo cree saber algo o mucho y, por otro, es archisabido que cuanto más inmediato y simple es un tema mayor dificultad plantea el abordarlo. De esta forma, no cabe decir nada original sobre la familia, de la que en sentido estricto está dicho todo. Me encuentro, así, en la situación contraria a la de Cervantes cuando inicia el Quijote y afirma:

«En fin, señor y amigo mío -proseguí-, yo determino que el señor don Quijote se quede sepultado en sus archivos en la Mancha, hasta que el cielo depare quien le adorne de tantas cosas como le faltan; porque yo me hallo incapaz de remediarlas, por mi insuficiencia y pocas letras, y porque naturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos»⁶.

No nace mi situación de no ser poltrón o perezoso, y respecto a la diferencia de letras es excusado cualquier comentario. En cambio, sí me hallo imposibilitado de decir nada sin ellos. Como, de todas formas, lo dicho por ellos es tan notorio y está tan inscrito en nuestra tradición, permítaseme sólo citarlos en lo imprescindible, hecho este reconocimiento de la deuda.

Asimismo, no es la intención de estas páginas con las que abro el libro plantear un discurso familiarista al uso, centrado en hablar de una familia utópica de película norteamericana de los cincuenta, y seguir con la cantinela de que vuelve la familia por encima de las ideologías o que la familia, por ser natural, es indestructible. Por lo que no se sabe muy bien en qué consiste el evitar la destrucción de lo indestructible. Debo aclarar, sin embargo, que está lejos de mí la funesta manía de criticar el admirable esfuerzo realizado en los diversos congresos de la fa-

⁶ MIGUEL DE CERVANTES, Prólogo de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, cito por la edición de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, CEC, Alcalá de Henares, 1993, Tomo I, p. 21 de las obras completas.

milia y especialmente en el celebrado en Madrid en septiembre de 1987 al que tuve el honor de asistir. Pero igualmente hay que señalar el riesgo que constituye la ideología familiarista presentada como lugar de encuentro donde se superan las ideologías. Hay así una paradoja llamativa; nadie parece darse por afectado por lo allí dicho, de forma que hasta autoridades de gobiernos cuya política familiar es antifamiliar acuden a congresos e incluso los presiden. En este sentido, si la actividad antifamiliar es política, no cabe duda de que la acción profamiliar debe ser también política. Especialmente grave, como hemos comprobado en el año internacional de la familia, es que no existen políticas formalmente antifamiliares, basta redefinir la familia hablando de los nuevos modelos de familia. Es decir, y por concluir el pensamiento que ronda estas páginas, quizá sea necesario abandonar los discursos de buenos sentimientos y pasar a ser más críticos y, en definitiva, más antipáticos.

Tratar la familia en nuestros días tiene una dificultad añadida, dificultad que no atañe sólo a esta institución, pero que resulta especialmente llamativa en ella; en efecto, al tratar de la familia surge inmediatamente la pregunta, ¿pero a qué familia nos referimos? Si esta pregunta hubiese sido formulada hace algún tiempo, fuera de los ámbitos intelectuales ilustrados -todo hay que decirlo- nos hubiésemos preguntado, posiblemente, sobre si hablábamos de la familia occidental o de alguna de las familias que salían en las colecciones de razas humanas que hacíamos los niños de mi generación, y que nos llevaban a la creencia de que en los años sesenta la población mundial iba vestida de trajes regionales. Es evidente que la pregunta no mantiene aquí este primer sentido. No surge siquiera de la sorpresa que provoca, en la mente pretendidamente ingenua, la evidencia de la pluralidad de organización social entre las distintas civilizaciones o épocas históricas; y, por decirlo de forma coloquial, las costumbres sexuales de los papúes. Algo de esta sorpresa, combinada con el prejuicio ideológico biologista, hay en la consideración contemporánea de la familia:

«Además, dicho postulado remite de forma absoluta a otro postulado, tan difundido como arbitrario: el que defiende la existencia de una fase histórica de la humanidad, previa a la triunfante afirmación del principio de la familia: la fase de la promiscuidad, propia de una época primordial de la civilización, en la que imperaban el 'matrimonio de grupo' y se encontraba del todo ausente cualquier tipo de vínculo intersubjetivo específico.

Por decirlo de alguna manera, este segundo postulado ha sido introducido en la cultura contemporánea, hasta alcanzar una difusión enorme, por influjo del evolucionismo biológico».

Y más adelante:

«Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Contra la interpretación historicista del fenómeno familia se ha ido imponiendo lentamente la interpretación estructuralista, que hace reverdecer, de manera inesperada, el modelo aristotélico de la primacía de lo familiar sobre lo social. La universalidad de la familia no resulta ya redescubierta (ni, en consecuencia, refutada) de una manera extrínseca: considerado como mero sub-sistema de organización social, está claro que el modelo familiar es hasta tal punto multi-forme que difícilmente puede ser reducido a una unidad poco más que lingüístico-terminológica. Los antropólogos estructuralistas advierten la especificidad de la familia en datos intrínsecos, no asimilables a variables étnicas... y, en cuanto tal, redescubren empíricamente su universalidad»⁷.

La pregunta a la que hacíamos referencia tiene otro sentido, fuertemente vinculado con nuestra sociedad pluralista, de forma que, al hablar de familia en nuestros días, inmediatamente nos vemos forzados a referirnos a los diversos modelos de familia que se presentan ante el observador pretendidamente neutral. Así, el término familia, como tantos otros, denota un sentido especialmente equívoco, de manera que al decir que nos encontramos en la familia, como en el respeto a la persona, o en el amor a la naturaleza, es dudoso que estemos diciendo nada concreto; y, el lugar de cita es diverso según la opción

⁷ FRANCESCO D'AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, 'Rialp, Madrid, 1991, p. 34.

asumida dentro del pluralismo. Hasta qué punto este pluralismo es real y no una peculiar forma de encubrir el dominio absoluto de una determinada ideología, calificada recientemente por MacIntyre como liberal, es tema arduo que, aunque no podemos resolver en estas páginas, es desde luego muy importante para la cuestión que estamos tratando ⁸.

No es necesario que aclare por el contexto en el que se escriben estas líneas que no tendrán que sufrir o disfrutar, que hay gente para todo, una exposición académica sobre las diversas ofertas que tenemos hoy en día de modelo de familia; oferta académica en la que, bajo la cubierta de un supuesto diálogo constructivo, se hace como si se pudiese alcanzar un acuerdo sobre el tema, cuanto lo que realmente ocurre es que el acuerdo ni se pretende ni se considera posible, e incluso no ha sido posible en ningún momento. Es más, el propio planteamiento denunciado viene a ratificar uno de los modelos, el individualista, e incluso confirma el proceso de destrucción nihilista, paso intelectual y práctico, inevitable cuando se intenta mantener el modelo individualista sin que nadie crea en la posición racional que le sirvió de ratificación. Una de las argumentaciones que más nos han convencido de MacIntyre es la que muestra cómo el conflicto, entre nosotros, no tiene solución con los parámetros habitualmente utilizados.

«Se sigue de ahí que nuestra sociedad no puede esperar alcanzar el consenso moral. Por razones no del todo marxistas, Marx estaba en lo cierto cuando argumentaba contra los sindicalistas ingleses de los años 1860 que apelar a la justicia no servía de nada, ante la presencia de conceptos rivales de justicia formados e informando la vida de los grupos rivales. Marx, por supuesto, se equivocaba al suponer que tales desacuerdos sobre la justicia eran meramente fenómenos secundarios, que meramente reflejaban los intereses de las clases económicas rivales. Los conceptos de la justicia y la fidelidad a tales conceptos son parte constituti-

^B Argumento que tomo recurrentemente de ALASDAIR MACINTYRE, especialmente de su última obra traducida a nuestra lengua. *Justicia y Racionalidad*, Eiuinsa, Barcelona, 1994. Fundamentalmente en las pp. 20-21.

va de las vidas de los grupos sociales, y los intereses económicos a menudo se definen parcialmente en términos de tales conceptos, y no viceversa. No obstante, Marx estaba fundamentalmente en lo cierto al contemplar el conflicto y no el consenso como corazón de la estructura social moderna. No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para, proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos»⁹.

También podría pensarse -y no faltan poderosas razones para ello- que el modelo de familia que subyace al epígrafe señalado podría ser el que usualmente se denomina tradicional. Hay que comenzar matizando que hoy en día aceptar el calificativo de tradicional parece tener sus riesgos. Esto de tradicional sólo es bien mirado para las técnicas de elaboración de magdalenas. En el resto de los campos el adjetivo de tradicional es como el capote para el toro, un desafío para que algún indómito deconstructor proceda a derribar algún viejo tabú, afirme el proceso de desmitificación, iniciando un nuevo movimiento de liberación que rompa alguna vieja atadura, un condicionamiento natural que haya que sustituir por el grito prometeico. No tenemos tampoco tiempo de observar con el detalle que merece, dónde nos conduce este proceso de destrucción galopante, en el que sólo se valora la postura supuestamente provocadora -en el fondo fuertemente integrada- donde sólo se alaba la contundencia del golpe contra alguna íntima creencia, mejor cuanto más venerable, pues es sabido que en esta época de tolerancia, este tipo de razones no se toleran; esto es, la intolerancia del tolerante, axioma desde la Revolución. A estos efectos y en este año internacional de la tolerancia conviene recordar algunas perlas liberales del incorruptible Robespierre. Así, refiriéndose al juicio de Luis XVI: «Vosotros consagraís el derecho de blasfemar contra la república y contra el pueblo, en cuanto el derecho de defender al antiguo déspota comporta el

ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 310.

derecho de decir todo lo que mantiene su causa». Y en el discurso sobre la moral política: «La protección social no es debida más que a los ciudadanos, en la República no hay otros ciudadanos que los republicanos». Y en el discurso sobre los principios de gobierno: «Los templos de los dioses no se han hecho para servir de asilo a los sacrílegos que vienen a profanarlos, no la Constitución para proteger los complots de los tiranos que buscan destruirla»¹⁰.

Es de destacar, para desesperación de moderados, que esto de la provocación no admite límites, que la dosis, como en las drogas, debe aumentarse a medida que se extiende el nivel de tolerancia. Por lo que la provocación para surtir efectos debe ser cada vez mayor, sin que exista límite interno al proceso, freno previo al despeñamiento.

Quizá alguien más bienpensante en vez de prever un discurso defensor de un modelo tradicional espere una especie de discurso conservador, mantenedor de nuestro modelo de fami-

¹⁰ Una ampliación sobre esta actitud, sobradamente conocida por unos y ocultada por otros, en JOSÉ MIGUEL SERRANO, «La paradoja totalitaria y la revolución francesa», *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, n.º 20, pp. 235-248. Esta posición no es, obviamente, pacífica, existiendo una amplia literatura que trata sobre la ingenuidad de los revolucionarios. En este sentido Luis RECASENS SICHES, en su *Tratado de Filosofía del Derecho*, Editorial Porrúa, S.A., novena edición, México, 1986. «Las gentes de los siglos XVIII y XIX eran demasiado optimistas: creían que una vez que la libertad individual obtuviese un firme reconocimiento y garantía, ya no habría motivo para ulteriores preocupaciones. La libertad era comparada a la luz del sol: cuando ésta luce todas las sombras se disipan. De modo análogo, se decía que la libertad curaría todas las heridas que ella misma pudiese producir», p. 598. Uno no sabe si en este optimismo entran el Comité de Salud Pública y Espartero.

¹ «Los ogros de otrora son hoy a los ojos de los jóvenes auténticas hermanitas de la caridad. Karl Marx es tildado de conservador, de laborófilo, de hombre de orden y autoritarismo; Freud, de machista reaccionario y capitalista, por pretender curar al enfermo devolviéndole a una sociedad enferma, en lugar de cambiar la sociedad; los veteroanarquistas son presentados como ingenuos caballeros versallescos, moralistas empedernidos y tremendamente ingenuos.» CARLOS DÍAZ, *Contra Prometeo*, Encuentro, Madrid, 1980, 1.ª reimpresión, 1991, p. 53.

lia. O quizá mejor, del modelo de familia indispensable para la convivencia civilizada. Un discurso de orden, casi bonapartista, que en la resaca del sesenta y ocho encuentre un justo equilibrio, entre la afirmación del hedonismo como filosofía dominante y el mantenimiento de un cuadro mínimo que garantice la búsqueda individual de una felicidad evaluable en dosis de placer; es decir, una oferta utilitarista.

Ahora bien, es evidente que la defensa conservadora de un modelo se realiza sobre el modelo dominante, no sobre una posición más o menos crítica, ni siquiera sobre una alternativa entre varias. En el proceso iniciado con las revoluciones modernas, como ha sido sobradamente señalado, la postura conservadora es la defensa de la última revolución. Por utilizar un ejemplo paradigmático, Burke defendiendo la «gloriosa» frente a la Gran Revolución del 89.

El tema, como es evidente, no es sencillo pues, o se busca una caracterización más o menos exacta de lo que es la revolución, o se debe admitir que todos somos revolucionarios, de la que sea. En este sentido, una interpretación puramente dialéctica del juego revolución-contrarrevolución con un momento integrador y superador en el que sorprendentemente a veces se sitúan los conservadores no acaba de dar cuenta, tampoco, de la complicada situación en la que se encuentra en cada momento político el conservador, el revolucionario y el contrarrevolucionario.

Al presentar la obra de Edmundo Burke *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, E. Tierno Galván, con el objeto de situar la obra del conservador británico, realiza una caracterización, desde la utopía, del revolucionario-contrarrevolucionario.

«A mi juicio sólo con una palabra se puede designar cumplidamente a Burke; Burke es conservador. En la medida en que es conservador es incompatible con la exageración o la extremosidad. Toda utopía le es extraña. La categoría con la que el conservador vive la situación que encuentra históricamente dada es la satisfac-

ción. Así lo que más teme es al desorden, porque el desorden político altera el presente.»¹²

En este sentido, lo que no es conservador sería la huida del presente, marcha hacia la utopía, pero ¿no es acaso más difícil de caracterizar la posición de quien conserva lo que sea que encuentra en su época? Muestra de esta situación ambivalente es que, por ejemplo, parece que en nuestra época histórica los ¿revolucionarios? luchan por conservar el estado del bienestar o los viejos buenos tiempos del sesenta y ocho; o los comunistas, progresistas por excelencia en la divulgación europea, son los conservadores de Rusia o Rumania. Evidentemente, lo que se ha conocido como pensamiento conservador, ha buscado caracterizarse con notas más definitivas, pero de nuevo surge el problema, pues esas notas podrían pasar a definir una situación revolucionaria o contrarrevolucionaria respecto a un presente dado «no conservador».

Es por todo ello, por lo que parece más oportuno, sobre todo en el ámbito social y moral, no exclusivamente político - en un sentido restringido del término- referirse a un enfrentamiento de tradiciones culturales o filosóficas más que a un juego conservador-progresista, en los domesticados; contrarrevolucionario-revolucionario en los cimarrones.

En nuestro tema familiar, un discurso conservador, en el sentido aclarado por Tierno, se vería obligado a defender el modelo aparentemente dominante; es decir, en el supuesto que pretendemos tratar, les prometo que tras este largo preámbulo lo acabaré abordando, lo que se ha denominado el modelo individualista de familia. Es, sin embargo, conocido que, por acomodaticio que pudiera considerarse al cristianismo, éste nunca ha parecido encontrarse a gusto en el modelo individualista de sociedad, aún menos de familia, y es que, desde luego, si el individualismo realiza el modelo ilustrado, al menos en parte, lo

¹² Enrique Tierno Galván, prólogo a EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, pp. 10-11.

ha hecho con un voluntario alejamiento de la religión y especialmente de la ética religiosa. Es esto lo que afirma, con acierto, MacIntyre:

«Los problemas de la teoría moral moderna emergen claramente como producto del fracaso del proyecto ilustrado. Por una parte, el agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teleología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral. Por otra parte, lo heredado, las reglas morales, aunque parcialmente transformadas, tienen que encontrar algún estatus, una vez privadas de su antiguo carácter teleológico y su todavía más antiguo carácter categórico en tanto que expresiones, en último término, de una ley divina. Si tales reglas no pueden encontrar un nuevo estatus que justifique racionalmente el recurso a ellas, tal recurso parecerá un mero instrumento del deseo y de la voluntad individuales»¹⁴.

Lo que ocurre es un elemento paradójico de nuestras sociedades, que conviene citar antes de seguir hablando. Por un lado, por el proceso que, siguiendo la interpretación del gran filósofo italiano Augusto del Noce, hemos venido señalando, es decir, por el inestable equilibrio en el que se encuentra la propia esencia de nuestra sociedad opulenta. Equilibrio especialmente inestable para los «progres», incapaces de asumir su propia situación de poder y empeñados en la destrucción de cada vez más lejanos molinos de viento.

«Existe, pues, en [a sociedad del bienestar una evidente contradicción entre el humanitarismo, profesado teóricamente, y el espíritu de deshumanización, prácticamente actuado, en las medidas en que disminuyen -y deben necesariamente disminuir- las reservas de valores tradicionales. Otra contradicción, además, se puede encontrar en el contraste estridente entre una tolerancia aparente y un totalitarismo real, en cuanto una sociedad configurada de este modo no puede permitir autonomía de estructuras culturales, religiosas o políticas»¹⁴.

¹⁴ ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 87.

¹⁴ AUGUSTO DEL NOCE, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 29.

Ejemplo de esto es la declaración de un autodenominado grupo de teólogos españoles que, tras posicionarse en el gobierno de Estados Unidos, las Naciones Unidas y el Fondo Monetario Internacional contra el anciano supuestamente moribundo de Roma, pretendían haber adoptado una postura de oposición al poder, es decir, progresista y anticonservadora.

Por otro, es la misma base sentimental de nuestra familia individualista la que es esencialmente inestable. Y no sólo por su esencial sujeción a algo tan cambiante como los sentimientos humanos, más cuando se vinculan al amor romántico, gloriosos tiempos pasados, o como ahora, a la técnica amatoria de discípulos más o menos aventajados de la Ochoa, sino también es inestable en cuanto su elemento definidor -el sentimiento amatorio- admite una pluralidad de sujetos que hacen indefinible el lazo familiar¹⁵. Dos amigos que se auxilian, una pequeña comunidad religiosa, sólo analógicamente se dice que son una familia, y desde luego nadie afirmaría que constituyen un matrimonio.

Lo que distinguiría al matrimonio, se me puede decir, incluso con una sonrisa de conmiseración, como posible fundador de una familia, incluso de dos miembros, eso que en la terminología *ññooprogre* se llama una pareja, es la relación de índole sexual que subyace a la institución. Debemos aclarar que la preeminencia de lo sexual refiere realmente a lo que se ha denominado la omnipresencia del querer que como ha señalado con acierto Rafael Navarro-Valls:

¹⁵ «Ma già si é detto quanto insostenibile il fondare il matrimonio unicamente sulla soggettività. Fermo restando, ovviamente, l'altissimo apprezzamento dell'amore coniugale, un minimo di senso storico e sociologico ci evverte che l'*affectio coniugalis* non é necessariamente la premessa, ma può ben essere la conseguenza del vincolo tra marito e moglie. La teoria romantica del desamore ha fatto di tutto per capovolgere questo rapporto, con l'indubbio intento di nobilitarlo; ma nobilitandolo, lo ha alia fin fine distrutto.» FRANCESCO D'AGOSTINO, «Matrimonio e indissolubilità», en *Diritto e secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1982, p. 139. Obsérvese que el comentario de D'AGOSTINO se mantiene en el amor conyugal y en el momento romántico, proceso superado en el actual contorsionismo.

«supone, según el análisis que hace la sociología jurídica, el nacimiento de un nuevo modelo basado sobre la idea de una asociación de 'partners', en que la convivencia *more uxorio* podría llegar a ser un 'mercado de cambio' entre sujetos libres, autónomos y responsables, para añadir 'quizá esta omnipresencia del querer', y el consiguiente fortalecimiento del dogma de la voluntad en el seno de las relaciones familiares, sea el origen de llamativas contradicciones no sólo en el ámbito de las relaciones personales sino también en las relaciones entre sexualidad y procreación.»¹⁶

Ahora bien, la sonrisa de conmiseración podría recibir como respuesta una sonrisa sarcástica. ¿Relación sexual? Eso es abrir la indefinición hasta extremos insospechados. En nuestros días, y dentro de la ideología dominante, de nula referencia al dato natural o racional, esto de la relación amorosa intersubjetiva ha adquirido una complejidad insospechada. Lejos los tiempos en que jugábamos a las parejas y poníamos al gatito con la gatita, el perrito con la perrita y el hombre con la mujer¹⁷. Se ha señalado con acierto cómo esta posición tiene su raíz en la filosofía sádica que vincula sexualidad con propiedad sobre el cuerpo propio o ajeno y la desvincula con toda relación con la procreación, creando una relación necesariamente homose-

¹⁶ RAFAEL NAVARRO-VALLS, *Matrimonio y Derecho*, Discurso leído el día 28 de noviembre de 1994, en el acto de su recepción pública como Académico de Número en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1994, p. 60.

¹⁷ Un comentario semejante durante una conferencia en el Centro Universitario Francisco de Vitoria provocó una enérgica reacción de algunos que se dieron por aludidos indirectamente. En la comparación no relaciono las personas como animales sino que señalo la dificultad de poner límites a la variedad sexual legalmente reconocida, incluyendo por ejemplo la poligamia. Sin incurrir en la práctica caritativa de enseñar al que no sabe lo que es la reducción al absurdo, conviene señalar cómo los críticos al rechazar con tanta energía la comparación fijaban un límite de lo intolerable en materia sexual, es decir, el límite de la tolerancia del tolerante, al menos en la traducción jurídica. No sé como pueden objetar que otros fijemos un límite diverso, máxime cuando el nuestro tiene coherencia interna y el suyo debe admitir en su lógica las consecuencias arriba apuntadas.

Xual; es decir, homosexualidad homosexual u homosexualidad heterosexual. Con Lombardi:

«Ritroviamo ancora puntualmente e molto più esplicitamente l'omosessualità di ogni esperienza erótica, compresa quella anatómicamente eterosessuale: scisso da ogni impegno reciproco oltrepassante il principio del piacere e scisso da ogni orientamento alla fecondità»¹⁸.

De lo dicho se deduce que no aspiramos a presentar el modelo conservador, eso que en la historia se denominó la familia burguesa. Pueden temer, entonces, que intentemos una reconstrucción arcaizante de lo que se ha denominado la familia patriarcal, entendiendo por ésta la forma de familia vigente en nuestra antigüedad, en la que esencialmente se subordinaba a los sujetos al interés y pervivencia del grupo familiar; y no la reconstrucción polémica del feminismo, en la que familia patriarcal es toda aquella en la que hay un hombre que no sea capón. En ese sentido está generalmente admitida la disonancia entre el modelo cristiano y el romano:

«Autorizadamente se ha dicho que si un ciudadano romano despertara de un sueño de dos milenios, acaso el diálogo menos lleno de sorpresas que podría mantener con nosotros sería el relativo a grandes sectores del derecho. Por ejemplo, podríamos hablar en un lenguaje compartido, sin perjuicio de lagunas, diferencias dialectales o de simples modismos, de la posesión, el usufructo, la herencia, el pago de obligaciones, etc.».

«¿Pasaría lo mismo con el matrimonio? Sí y no. Sí, porque, como veremos en la segunda parte de este trabajo, la erosión que actualmente sufre el modelo cuya fase de gestación jurídica estamos ahora analizando es tan intensa que, en algunas zonas geográficas, parece volverse a un paradigma que Occidente superó hace siglos. Y no, porque las características del matrimonio europeo-americano, tal y como aún hoy se plasma en las leyes y todavía mayoritariamente se vive en los hechos, es claramente disímil del

¹⁸ Luigi LOMBARDI VALLAURI, *Terre, Vita e pensiero*, Milán, 1989, p. 62. 26

modelo vivido en la Roma clásica y el moldeado por su legislación»⁹.

Es importante que resaltemos con del Noce cómo criticar de verdad la sociedad del bienestar es rebasar la oposición entre progresista y reaccionario. Así la posición reaccionaria ha sido calificada por el propio Del Noce como una realidad que necesita la afirmación revolucionaria, no sólo como algo que baila al ritmo ajeno sino como lo que necesita a lo revolucionario como parte constitutiva de su ser. Dice el filósofo italiano:

«La oposición a la sociedad del bienestar no se puede llevar a partir de una postura reaccionaria, por la sencilla razón de que la oposición entre 'progresista' y 'reaccionario' forma parte de su lenguaje. 'Reaccionario' es el que se opone al progresista, convenido en el fondo, de que ya ha perdido la batalla»²⁰.

Sirva también de ejemplo de lo que decimos la terrible desolación de los soviétólogos ante la caída de la Unión Soviética. Conviene matizar, sin embargo, que la calificación de reaccionario admite una pluralidad de acepciones, una de las cuales, de común uso, consiste en aplicarla a toda postura consecuentemente cristiana en el ámbito socio-político. No entender esto podía llevarnos a la revisión histórica a la moda que consiste en imputar, por ejemplo, a los vendeanos, el no haber dado un abrazo fraternal y superador a sus verdugos mientras se ahogaban en las «noyades».

No es por tanto cuestión ni de apuntalar ruinas más o menos inestables ni de reconstruir modelos pretéritos. Hay que plantear desde una tradición -pues con acierto se ha señalado que es la única forma de acceder a una racionalidad- el modelo de relación entre familia y vida que propugnamos como propio

⁹ RAFAEL NAVARRO-VALLS, *Matrimonio y Derecho*, Discurso leído el día 28 de noviembre de 1994 en el Acto de su recepción pública como Académico de Número, Madrid, 1994, p. 12.

²⁰ AUGUSTO DEL NOCE, «Notas para una filosofía de los jóvenes», en *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 43.

del hombre; eso que desde hace siglos no hemos tenido pudor en denominar natural a él, pudor que en este momento no hay riesgo que me asalte ²¹. A este respecto, y criticando la manipulación genética, Lombardi resalta de nuevo el dato natural:

«La dissoluzione della famiglia patriarcale ed anche, ormani, nucleare, la disarticolazione della paternità e della maternità, l'uniformazione dei sessi al modello maschile, allontanando fino quasi a farle scomparire l'idea di una naturalità dei rapporti familiari e in genere l'idea di una natura normativa, di una morale e di un diritto 'naturali'» ²².

Como venimos señalando la presentación de esta oferta, por denominarlo con un término caro a la ideología actual, no puede realizarse desde una actitud desencarnada, desde una distancia que aspire a convencer al espectador neutral, tras privarnos todos de nuestros prejuicios, es decir, de nuestras experiencias. Esta forma de diálogo, la más preconizada en la actualidad, se revela especialmente estéril en los asuntos prácticos. En términos más alejados del diálogo académico, en el que no pretendíamos entrar -aunque claro la cabra tira al monte- el discurso que construimos se produce inevitablemente desde la experiencia propia e innumerables experiencias que la rodean, experiencias que constituyen una tradición que remite constantemente a una humilde familia judía de hace dos mil años; en definitiva, es difícil hablar de todo esto sin el recuerdo de la familia en la que se ha vivido, y de la familia que se construye como lugar de la propia vida.

Esta criticada actitud de tomar distancia, responde, como es sabido, a un amplio proceso ideológico. Entre sus claves podemos apuntar las siguientes:

²¹ Idea vuelta a poner en circulación y trasladada al terreno moral por MACINTYRE, especialmente en *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; y de donde surge su pesimismo ante la sociedad pluralista y la llamada a constituir nuevos ámbitos de vida comunitaria.

²² Luigi LOMBARDI VALLAURI, *Terre, Vita e pensiero*, Milán, 1989, p. 152.

«Quizá el iniciador de esta actitud en la literatura haya sido Montaigne, quien en sus 'Ensayos', utiliza ampliamente la técnica de 'tomar distancia' y 'contemplar desde fuera' las costumbres y modos de reaccionar que nos parecen comunes y naturales, para concluir la relatividad humana de toda civilización o cultura. Por supuesto, constituye la esencia del 'humorismo' moderno, consistente en describir, privados de su aliento interno, las actitudes, costumbres o hechos de las gentes: proyectar sobre toda realidad humana el ridículo en que aparecen, por ejemplo, unas parejas bailando cuando se ha eliminado la música a cuyo ritmo se mueven»²³.

Surge aquí la duda de si, perdida la vivencia de la tradición que se hace vida, es posible, en el recuerdo ideológico y literario, la reconstrucción; es decir, si la mera apelación intelectual es efectiva para volver a traer lo que no sobrevive sino como vago recuerdo, o como relato utópico del «cualquier tiempo pasado fue mejor». Desde esta perspectiva, el mantenimiento del lugar familiar se convierte en imprescindible, si no queremos que el modelo de familia que presentamos quede como una descripción etnológica del pasado, como la familia esquimal o la de Papua; es notorio, sin embargo, -y justifica en buena medida nuestra actitud general- que la mera vivencia privada plantea serias limitaciones y dificultades, pues podemos encontrar con el complejo de reserva apache mostrando la danza familiar a los postmodernos, o vendiéndoles collares; el acontecimiento no es tan lejano como parece; recordemos cómo miran en una playa los horteras a la moda la llegada de una familia numerosa. El momento es ambiguo, pues si se considera que la reconstrucción es imposible, lo que queda es el monasterio. Ahora bien, habría que plantearse, si todo el mundo se encuentra en la misma fase del fenómeno y si la marcha hacia el momento más agudo, que se manifiesta en Europa y Norteamérica, es inevitable. La posición más pesimista es planteada por MacIntyre al afirmar que:

²³ RAFAEL GAMBRA, «La cosificación de la Familia», en *La Familia sus problemas actuales*, Speiro, Madrid, 1980, p. 226.

«Siempre es peligroso hacer paralelismos históricos demasiado estrechos entre un periodo y otro; entre los más engañosos de tales paralelismos están los que se han hecho entre nuestra propia época en Europa y Norteamérica y el Imperio romano en decadencia hacia la Edad oscura. No obstante, hay ciertos paralelos. Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el 'imperium' y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese 'imperium'. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros»²⁴.

Comprendan que, desde esta perspectiva, la reconstrucción supuestamente científica de los tecnócratas, los mensajes de los técnicos del sexo -los expertos y promotores de patologías humanas y subhumanas- rebotan, en ciertos ámbitos, contra el propio recuerdo, contra la convicción de la propia vivencia; en una palabra, contra el ejemplo de nuestros padres e incluso respecto al contraejemplo de aquellos que fracasaron en el intento y permanecieron añorantes del equilibrio perdido. No apelo a la reconstrucción idealizante del discurso familiarista sino al recuerdo en el que permanece la armonía y la tensión, lo bueno y lo malo, pero lo malo como alejamiento o fracaso del proyecto reconocible e intentado.

Desde esta vivencia, y porque es vivencia, adquiere sentido la propuesta que pretendemos; propuesta que no es conservadora en el terreno teórico, en cuanto el modelo teórico que nos domina es agresivo respecto a nuestra propia experiencia. Pro-

²⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987, p. 322.

puesta que implica un proceso de reconstrucción que no es aislado de la reconstrucción general de nuestro modelo de comunidad; es más, se constituye en el momento esencial.

En este punto surge una de las paradojas de nuestro tiempo, la cual en una interpretación errónea podría hacernos pensar que, puesto que la familia ha sido tan resistente a la mutación, no requiere este esfuerzo reconstructivo en el que parece que nos implicamos. La paradoja es la siguiente, la experiencia familiar se constituye en el referente en el que el hombre de la sociedad individualista y competitiva encuentra un recuerdo de una comunidad distinta, donde el sujeto roto se recompone, pero a su vez esta experiencia se ve amenazada en un doble sentido: en primer lugar, es dudoso que un balón de oxígeno baste para recomponer al individuo roto, o para educar al sujeto al que nuestra sociedad pervierte, máxime cuando se requiere la experiencia inmediata pues los medios presentan constantemente los modelos alternativos; es decir, la exaltación de sodomías y adulterios. Por otro lado, es indudable que la propia experiencia se ve constantemente amenazada por las agresiones que hemos mencionado. Agresión tan evidente que ha sido incluso denunciada por nuestra Conferencia Episcopal:

«Hemos de denunciar algunas iniciativas o campañas oficiales de 'información sexual'²⁵, que constituyen una verdadera demolición de valores básicos de la sexualidad humana, una agresión a la conciencia de los ciudadanos y un abuso muy grave del poder. Denunciamos, igualmente, la ausencia de un discurso público dignificador del amor y de la familia, así como la abrumadora presencia, por el contrario, de los discursos defensores de modelos opuestos a la fidelidad y a la voluntad de permanencia en el mutuo compromiso del hombre y de la mujer»²⁵.

Así, en un ambiente hostil, la dificultad de iniciar el empeño en el que en buena medida ciframos nuestra felicidad se va

²⁵ *La verdad os hará libres*, Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la actual posición moral de nuestra sociedad, PPC, Madrid, 1990, pp. 25-26.

haciendo cada vez más patente. Uno de los riesgos más graves es el que expone nuestro amigo Rafael Gamba:

«Ninguna realidad histórica se sostiene a lo largo del tiempo sin una mínima participación de sus miembros en la fe que la creó y dio razón de ser. El ataque directo del enemigo o el propio sacrilegio son menos dañosos para ellas que la mirada fría del paleontólogo o del 'historiador de las religiones'».

Esta es, sin embargo, la óptica que se aplica hoy a la consideración humana de la familia y la que se enseña en las escuelas. También la familia es una «concreción histórica coexistente con otras muchas y repetida en ellas»²⁸.

La capacidad de resistencia es grande, pero es dudoso que sea ilimitada. Además, los que valoramos el derecho no como algo externo sino como una realidad íntimamente constitutiva de lo humano no podemos permanecer indiferentes a lo que ocurre en el campo jurídico respecto a la familia, pues éste en buena medida la constituye, máxime cuando no la reducimos al momento de amor romántico o de técnica amoratoria.

Ha sido suficientemente indicado que el modelo, o anti-modelo, de familia triunfante está fuertemente implicado en los valores dominantes de nuestra sociedad, es uno de sus productos más depurados. La ausencia de solidaridad familiar, la utilización recíproca que convierte al otro y otros miembros de la familia en objetos de manipulación y goce, introduce la lógica del consumo en el seno familiar, de forma que la familia no es ya sólo unidad de consumo, sino es el lugar donde los hombres se consumen recíprocamente. Lo ha explicado con contundencia Carlos Díaz:

«Hoy todo está vacío: 'Lo nuevo no reside en que la gente joven satisfaga su impulso sexual, sino en la fría facticidad, en la adaptación al supermercado con que lo hacen. Cuando se mira a la economía del mercado erótico de nuestra época, tomando en

²⁸ «La cosificación de la familia», en *La familia. Sus problemas actuales*, Speiro, Madrid, 1980, p. 229.

consideración la rentabilidad de la rápida circulación, resulta que de esta cosificación de la vida amorosa se deduce una ventaja para el joven: Un par de entradas de cine o una vuelta juntos en un automóvil le evitan el gasto de sentimientos y no se precipita en dispendios anímicos'. No es sólo el sexo informalizado, sino el propio matrimonio el sometido a un mismo proceso de degradación. La burguesía, como quien mea, utiliza el divorcio cual arma de evasión fiscal, de forma que estos modernos abigeos de la masa acaban purgando sus egoísmos en los fríos apartamentos de ancianos luego de no haber dado calor a nadie»²⁷.

Desde esta perspectiva, si la sociedad en cuanto lugar de realización del sujeto requiere la familia, y para esta realización no cualquier familia, el modelo de familia en el que se realiza el sujeto, natural a él, no puede ser indiferente a la sociedad en la que debe desarrollarse y no meramente pervivir.

La reconstrucción de la propuesta personalista, por darle un nombre generalmente admitido, exige, por tanto, un esfuerzo en ambos sentidos o, dicho de otra forma, global. Globalidad que exige incluso el reencuentro de la persona, a la que le ha venido sucediendo lo mismo que a la familia y en definitiva a todo lo que no es esencial en el orden reestablecido. Soy consciente de la dificultad que plantea utilizar el término personalista, no sólo por la presencia del movimiento filosófico personalista, que moraliza el concepto de persona, y lo priva de su identidad metafísica sino porque es una tentación condenada al fracaso la definición de un modelo neutral de persona que supere el resto de las controversias teóricas. Por decirlo en el sentido que manejamos en este texto, el concepto de persona, como los demás, adquiere sentido en una tradición^M.

²⁷ CARLOS DÍAZ, *Contra Prometeo*, Encuentro, Madrid, 1980, 1, "reimpresión, 1991, p. 33.

²⁸ Muestra de la insuficiencia del proyecto que se intenta es el trabajo de H. TRISTAM ENGELHARDT y KEVIN W. M. WILDES, «Il concertó di persona e il fondamento di un'autorità morale laica», en *Bioética e Persona*, Francoangeli, Milán, 1993, pp. 13-27.

De esta forma, conviene detenerse a considerar cómo nuestra sociedad no consigue situar por encima del debate pluralista ni siquiera a la persona, que dista de ser un lugar de encuentro o, si se prefiere, un valor indiscutido para trocarse en punto de debate y disenso de las diversas propuestas. Teniendo, en cuenta, y en este argumento soy repetitivo, que los intereses se afirman con extraordinaria fuerza, que los valores catalogados como no compartibles pasan a ser débiles excéntricas moralistas, y que el concepto de sujeto dominante en nuestra comunidad se relaciona exclusivamente con la autoafirmación y el goce; nuestra comunidad se define como antihumanista. Esto no quiere decir que nuestra sociedad tolerante no haga afirmaciones excluyentes, no incluya dioses intocables. Sólo destacamos cómo entre lo intocable no se encuentra la persona en su sentido ontológico ni, desde luego, la familia; en realidad sólo el mercado y la partitocracia aparecen como indiscutibles, es decir, como esenciales. En esta línea dice D'Agostino:

«Proclamar la familia como comunidad de amor y solidaridad lleva consigo una novedad de gran alcance, tanto respecto al modelo burgués-individualista, como en relación al modelo patriarcal de familia. En efecto, el primero no incluye la posibilidad de recibir, en el seno de las propias categorías, referencia alguna al amor; todo lo, más, si se habla de amor, tiende a reducirlo a pulsión subjetiva, desarraigada de su encarnación en la realidad: y por ello, por más que pudiera parecer paradójico, el iluminismo burgués considerará como una posible manera de desplegarse el amor incluso al amor 'egoísta', a saber, aquel amor que intencionalmente niega la lógica del don que es propia del amor auténtico. Pero también el segundo modelo, el que solemos conocer como patriarcal, tiende a menospreciar las expectativas propias del amor conyugal, reconociéndolo, sí, como valor, pero incardinándolo y supeditándolo a valores considerados superiores, como podrían ser los de la solidaridad del grupo familiar o el de la dependencia generacional»²⁹.

²⁹ *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 20-21. Igualmente en esta línea de definición de un personalismo de base

He tratado en otra sede como esta preeminencia de los intereses ante la indefinición del derecho que no se decide a defender lo esencial frente a la falta de acuerdo -buscada, por cierto- tiene efectos muy negativos, tal como ha sucedido en la biojurídica.

Conviene aquí recordar que es difícil reconstruir una biojurídica coherente con el resto del sistema jurídico, y sobre todo, y en muchos casos, con los mismos derechos fundamentales, sin proceder a la definición de algunos conceptos básicos y sin aclarar con precisión los bienes en cuestión en los casos más significativos. En este sentido, cabe preguntarse si es posible hacer biojurídica sin aclarar previamente el estatuto del embrión humano o si es posible hacer un derecho de familia sin saber a la familia que nos referimos; o haciendo una definición neutral de familia que, por su inconcreción, la deje inerte ante otros intereses en juego.

Evidentemente una serie de definiciones como la solicitada plantea numerosas dificultades, pero la mera presencia de las mismas no es justificación para diferir un proceso que aparece como inevitable. Entre las dificultades la mayor sería la falta de consenso sobre algunos aspectos de la definición que debe ser abordada. Ahora bien, esta falta de consenso se traduce en la afirmación de que es imposible alcanzar acuerdo racional final sobre este tema. Pero esta opción favorece a su vez la postura no consensuada más restrictiva respecto a la protección de la familia.

Por todo ello, y en definitiva, la aparente neutralidad del resultado encubre un proceso predeterminado por un diálogo que necesariamente conduce a una dirección, donde la utilidad o el goce más inmediato hace ceder al concepto o valor que requiere una argumentación «fuerte», y en definitiva, aparentemente menos neutral.

cristiana, ELIO SGRECCIA, *Bioética. Manuale per medici e biologi*, especialmente el capítulo tercero, Vita e pensiero, Milán, Reimp. 1987.

Como ya he expresado anteriormente, el derecho cuando renuncia a sus funciones más evidentes, se convierte en coartada de la injusticia, asumiendo en la nueva situación un papel muy clásico y que ha sido suficientemente criticado ³⁰.

³⁰ JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Intereses y valores en la construcción biojurídica*. La Ley, año XIV, n.º 3315,

Capítulo I

EL MODELO DE FAMILIA DOMINANTE

El tratamiento del sujeto que viene, del llamado a la vida, marca de forma concluyente la propia situación del hombre en una comunidad dada. Con acierto ha señalado Stanilaw Grygiel cómo el principio y el final de la vida marcan la concepción de la persona. Sólo una correcta concepción de la llegada y de la partida dan cuenta exacta del hombre y, en consecuencia¹, una comunidad como la nuestra produce una concepción del hombre especialmente inadecuada. En efecto, y según la acertada posición del profesor de la Lateranense, la pérdida del sentido de la trascendencia, de la vinculación del hombre de quien lo crea y da pleno sentido a la vida, es decir, Dios, ha producido como efecto final de nuestra civilización la disponibilidad del sujeto como producto, como objeto de nuestra mentalidad técnica.

¹ «Today's persecution of man is a logical consequence of the secularized conception of what the human person is. This conception compels man to en-

En este punto, el sujeto producido, reducido a la condición de objeto, no alcanza su posición de hombre en cuanto su dignidad no reside en sí mismo, más exactamente no es reconocida por sí misma, sino que reside en el reconocimiento ajeno, en la aceptación de la producción. De esta forma: «En la civilización técnica los hombres y las cosas no son nada 'in se'. Si son algo es sólo bajo la condición de ser algo *in alio»². Muy relevante resulta el ejemplo literario traído a la cuestión por el profesor polaco. El homúnculo producido en la redoma en el Fausto de Goethe no supera nunca su condición de producto respecto a un productor al que le gustaría considerar como padre. Pero no cabe duda de que su productor -el músico Wagner- difícilmente llegará a considerarlo como a un verdadero hijo, consciente de su labor productiva, de forma que incluso propone a Dios la producción en serie de individuos que no tendrán por nombre amor. Como fruto de esta carencia, y a pesar del intento de liberación que plantea la iniciativa de Fausto, surge la incapacidad de amar en sentido plenamente humano, proceso ejemplificado en el enamoramiento de Galatea, el sueño esculpido por Pigmalión³.

Esta dificultad de amar que observamos en el hombre-producido, ocasionada por la falta de reconocimiento amoroso que le es indispensable, es recurrente en la literatura. No nos referimos sólo a los numerosos ejemplos literarios de la inhumanidad del sujeto abandonado, sino a toda la reflexión sobre el monstruo producido; y no es indispensable que el monstruo adquiera la terrorífica apariencia del «hijo» de Frankenstein en la obra de Shelley, sino que puede tener la bella apariencia de las castas superiores -monstruos rectores de una sociedad

cióse his existence in the spacio-temporal immanence of psyche and matter. In this kind of enclosure the work of the human person is reduced to action which comes not from man's identity as spiritual being, then not from his Future, but from things and objects thought to be needed.» STANISLAW GRYGIEL, *In the beginning is the end and in the end is the beginning*, Anthropotes, 1, 1991, p. 25.

² STANISLAW GRYGIEL, *op. cit.*, p. 27.

³ STANISLAW GRYGIEL, *op. cit.*, pp. 28-30.

monstruosa- del «Mundo Feliz». Seres privados en su «perfección» incluso de familia. Así con Huxley:

«Nuestro Ford -o nuestro Freud, como, por alguna razón inescrutable, decidió llamarse él mismo cuando hablaba de temas psicológicos-. Nuestro Freud fue el primero en revelar los terribles peligros de la vida familiar. El mundo estaba lleno de padres, y, por consiguiente, estaba lleno de miserias; lleno de madres, y, por consiguiente, de todas las formas de perversión, desde el sadismo hasta la castidad, lleno de hermanos, hermanas, tíos, tías, y, por ende, lleno de locura y de suicidios.»

Y más adelante, respecto a la función de gobierno que podemos calificar de tecnocrático:

«Estabilidad -dijo el interventor-, estabilidad. No cabe civilización alguna sin estabilidad social. Y no hay estabilidad social sin estabilidad individual.

Su voz sonaba como una trompeta. Escuchándole, los estudiantes se sentían más grandes, más ardientes.

La máquina gira, gira, y debe seguir girando, siempre. Si se para, es la muerte. Un millar de millones se arrastraban por la corteza terrestre. Las ruedas empezaron a girar. En ciento cincuenta años llegaron a los dos mil millones. Párense todas las ruedas. Al cabo de ciento cincuenta semanas de nuevo hay sólo mil millones; miles y miles de hombres y mujeres han perecido de hambre.

Las ruedas deben girar continuamente pero no al azar. Debe haber hombres que las vigilen, hombres tan seguros como las mismas ruedas en sus ejes, hombres cuerdos, obedientes, estables en su contentamiento.

Si gritan: 'Hijo mío, madre mía, mi único amor'; si chillan de dolor, deliran de fiebre, sufren a causa de la vejez y la pobreza... ¿Cómo pueden cuidar de las ruedas?»⁴.

Este problema se vuelve el inverso en el momento en el que no se puede realizar esta radical separación del hombre de un

* ALDOUS HUXLEY, *Un mundo feliz*, cito la edición de Plaza y Janes, Barcelona, 1989, p. 46 y pp. 48-49.

origen en el encuentro amoroso. Y así, en las pesadillas que describen el futuro de un totalitarismo absoluto, el esfuerzo permanente del Gran Hermano debe cifrarse en evitar la natural tendencia hacia el amor de los sujetos que pueden recordar, en cierta medida, qué es eso de sentirse una persona, es decir, un ser amado.

La literatura romántica juega con la percepción de la imposibilidad, del hombre que abandonado a sus fuerzas siente su incapacidad para superar la prueba a la que se ve sometido por un mundo que le supera, momento que encuentra su expresión más clara en lo que se ha denominado el amor romántico; y así en los textos literarios citados, Fausto y Frankenstein, el ser privado de humanidad «ab initio» es conducido a la tragedia. Algo semejante ocurre con los sujetos de los dos textos antitotalitarios que hemos citado antes; incapaces de superar la situación política creada, busca uno su liberación en el suicidio, precisamente por ser el único que teniendo madre tiene conciencia humana, condición de persona, y, por tanto, no soporta la condición de deshumanización que los otros, sin madre, están incapacitados para reconocer. El otro cae aplastado por el poder totalitario y, privado del amor, queda deshumanizado. Con Orwell:

«No intentó besarla ni hablaron. Cuando marchaban juntos por el césped, lo miró Julia a la cara por primera vez. Fue sólo una mirada fugaz llena de desprecio y de repugnancia. Se preguntó Winston si esta aversión procedía sólo de sus relaciones pasadas, o si se la inspiraba también su desfigurado rostro y el agüilla que le salía de los ojos... Te traicioné.

-Yo también te traicioné -dijo él-.

Julia lo miró otra vez con disgusto. Y dijo:

-A veces te amenazan con algo..., algo que no puedes soportar, que ni siquiera puedes imaginarte sin temblar. Y entonces dices: 'No me lo hagas a mí, házselo a otra persona, a fulano de tal'. Y quizá pretendas más adelante, que fue sólo un truco y que lo dijiste únicamente para que dejaran de martirizarte y que no lo pensabas de verdad. Pero no. Cuando ocurre eso se desea de

Verdad y se desea que a la otra persona se lo hicieran. Crees entonces que no hay otra manera de salvarte y estás dispuesto a salvarte así. Deseas de todo corazón que eso tan terrible le ocurra a la otra persona y no a ti. No te importa en absoluto lo que pueda sufrir. Sólo te importas entonces tú mismo»⁵.

Esta situación del hombre no reconocido como tal, fue también un tópico de la literatura barroca, aunque aquí los parámetros utilizados son distintos, pues lo que se observa es la triste condición del hombre que abandonado a las fuerzas naturales está desprovisto de los elementos de ingenio y prudencia que dan el artificio propio de la vida plenamente humana. Este artificio tiene una función ética como señala Abellán:

«En resumen, el objetivo de Gracián es salvar al hombre, haciendo que éste triunfe. Desde este punto de vista, su pensar es una filosofía de la vida basada en una concepción personal de los modos de ser, que convierte al hombre en creación de sí mismo. El hombre se da, si no el ser, sí al menos su segunda naturaleza: el modo de ser. 'Lleva mucho el ostentar -dice-, suple mucho y da un segundo ser a todo' (O.M., CCLXXVII). Según esta filosofía modal, no nos basta con ser, sino que es necesario parecerlo, pues es este parecer el que da al ser su relieve y su visibilidad. Por eso dice: 'Saber y saberlo mostrar' ya que 'todo hombre sabe a tosco sin el artificio y ha menester cubrirse en todo orden de perfección' (O.M., XII).

Hay, por tanto, una interpretación errónea cuando se considera la moral de Gracián como meramente pragmáticoutilitaria. Nada de eso. Cuando se busca el triunfo y el éxito se está buscando un añadido óntico, un enriquecimiento o perfección del ser humano, que tiene a su vez una repercusión social»⁶.

En este camino resulta fundamental lo que podemos denominar la ayuda cultural.

«Sin embargo, también aquí vemos siempre el mismo juego de Gracián: no es la razón de Andrenio, o del hombre natural sin

⁵ GEORGE ORWELL, 1984, *Destino*, Barcelona, 1979, pp. 306-307.

⁶ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Tomo III, pp. 239-240. Espasa, Madrid, 1981.

cultura, la que alcanzará por sus simples medios la verdad, ni siquiera consigue ese objeto tampoco la razón de Critilo, ejercitado en las cosas humanas, sino que ambos tendrán siempre la ayuda de personajes simbólicos que les introducen en los secretos del saber»⁷.

Si, con un sentido diverso del que queremos plantear aquí, esto estará claro en el *Criticón* de Gracián, el texto que queremos contemplar es «La vida es sueño» de Calderón⁸.

El no acogimiento en un entorno humano es unificado con la negación de la condición de hombre en las duras palabras de Segismundo en la escena sexta de la segunda jornada:

«Sin ellos me podré estar/como me he estado aquí;/que un padre que contra mí/tanto rigor sabe usar/que con condición ingrata/de su lado me desvía,/como a una fiera me cría,/y como a un monstruo me trata/y mi muerte solicita,/de poca importancia fue/que ¡os brazos no me dé,/cuando el ser de hombre me quita.»

Si en la línea fundamental de la obra parece aclararse la preeminencia del libre albedrío y la irresponsabilidad de fiarse de la ciencia astronómica y su inevitable hado «porque quien miente y engaña/es quien, para usar mal dellas,/las penetra y las alcanza.», sirve a nuestros propósitos ver cómo ni la más cruel condena «Mi padre, que está presente/por excusarse a la saña/de mi condición me hizo/un bruto, una fiera humana;» que aparta al hombre de la condición que alcanzaría en la vida en comunidad, que le corresponde «de suerte, que cuando yo/por mi nobleza gallarda,/por mi sangre generosa,/por mi condición bizarra/hubiera nacido dócil/y humilde», puede apartar al hombre de la naturaleza que debe a su Creador, con lo que, a pesar de las mayores dificultades, quien por naturaleza es

⁷ JOSÉ ANTONIO MARAVALL, «Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián», *Revista de la Universidad de Madrid*, vol. VII, n.º 27, p. 418.

⁸ La relación entre ambos textos, bien que para mostrar la presencia de la lógica del ingenio, ha sido establecida por EMILIO HÍDALGO-SERNA en *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Cap. VI, «La lógica del ingenio en un monólogo de la vida es sueño de Calderón», *Anthropos*, Barcelona, 1993.

hombre podría manifestar la fuerza de su libre albedrío, aunque, por cierto, esto fuerza, a su vez, el reconocimiento «Hijo - que tan noble acción/otra vez en mis entrañas/te engendra-príncipe eres»⁹.

En el *Criticón*, también el sujeto abandonado encuentra dificultades para reconocerse, máxime cuando la naturaleza abandonada degenera en la corrupción de la bestialidad:

«Desengañóle presto la experiencia, pues el menor ruido prestaba atenciones prontas, sobre el imitar con tanta propiedad los bramidos de las fieras y los cantos de las aves, que parecía entenderse mejor con los brutos que con las personas, tanto pueden la costumbre y la crianza. Entre aquellas bárbaras acciones rayaba como en vislumbres la vivacidad de su espíritu, trabajando el alma por mostrarse, que donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza»¹⁰.

Pero esta misma naturaleza renace en el autoreconocimiento de un hombre que no puede considerarse como un bruto más, aunque abandonado a sus solas fuerzas pueda revertir en algo que es natural, como opuesto al mundo del artificio, pero a su vez tan contrario a su naturaleza, entendida ésta en el sentido aristotélico. «¿Soy bruto como éstos?», se preguntaba Andrenio al compararse con sus «hermanos», y él mismo, antes de conocer lo humano, se contestaba: «Pero no, que observo entre ellos y entre mí palpables diferencias:... Yo río y yo lloro, cuando ellos aúllan; yo camino derecho, levantando el rostro hacia lo alto...»¹¹.

En definitiva, si para unos, el no acogimiento que se expresa en la fabricación del hombre, produce un ser incapaz de humanidad, y, para otros, el incumplimiento del deber de-acoger al hijo en el seno familiar, aunque sea por las graves causas señaladas por Basilio, genera los acontecimientos trágicos que

⁹ Citas de la escena XIV de la tercera jornada. Tomadas de la edición de Ciríaco Morón, en Cátedra, Madrid, 1994.

¹⁰ BALTASAR GRACIÁN, *El Criticón*, primera parte, crisis I, tomada de la edición de Emilio Blanco, Biblioteca Castro, Turner, Madrid, 1993.

¹¹ Primera parte, crisis I.

hemos visto o condena al hombre a la barbarie, hora es de preguntarnos cuál es este lugar digno del hombre, donde éste, naturalmente es acogido.

El lugar donde la persona es recibida conforme a su dignidad es el matrimonio, fundamento de la familia. Evidentemente cabe describir matrimonios donde la persona no es recibida como merece, donde el encuentro no es amoroso y donde el ser naciente no es recibido como un don gratuito; pero no cabe imaginar este conjunto de condiciones fuera de la familia. Es especialmente significativo observar cómo la recepción gratuita no agota su importancia en el sujeto que ve reconocida su condición por los padres y por la comunidad, sino que traslada su impronta al lugar de recepción que adquiere en este momento su verdadero sentido. La experiencia de la paternidad-maternidad reiterada de forma constante, abierta a la recepción del «don de la vida», constituye una comunidad que supera el mero momento tecnológico para apreciar la donación, el amor, la solidaridad.

Esta perspectiva de la donación exige un donante, que rompe la lógica meramente productiva y que constituye al hombre como alguien que no es propiedad de nadie. Esta perspectiva permite conocer el mismo concepto de gratuidad, que sin Dios carece del menor sentido, y permite que el hombre, que así recibe y es recibido, traslade esta experiencia al resto de la comunidad que le rodea y al mundo sobre el que el hombre al actuar adquiere la situación de guardián amoroso. En definitiva, lo que está en juego es la propia pervivencia del concepto de persona que es el que a lo largo de nuestra tradición ha dado cuenta con mayor claridad de aquello que es el hombre. De ahí la urgencia que se percibe en la defensa de la familia ¹².

¹² Esta es la razón fundamental de la oposición en la fecundación «in vitro» que manifiesta el pensamiento personalista cristiano. Con JEAN MARC TRIOEAUD: «C'est donc l'unité du mariage, son droit objectif propre, qui est compromis. Cependat, c'est en mime temps un droit de chaqué époux, qui est lésé, droit attache a la qualité d'epoux et recu grâce á l'institution du mariage. Ce

Creo que ha llegado ya el momento de establecer cuál es este modelo en su relación con la vida que hemos dado por tan explicado, y recordado, pero que está tan pleno de influencias externas que se va haciendo cada vez menos reconocible. Debemos comenzar por una verdad de Perogrullo: La vida es un bien; más específicamente, la vida humana es un bien. Y esta afirmación surge con evidencia de la imposibilidad de encontrar elementos, desde la reflexión racional, que la contradigan. La vida es un bien humano básico, y la tendencia a la pervivencia, no sólo propia sino de la especie, es un elemento que nos asemeja, en cierta medida, a los animales; pero, conviene matizar, al modo humano. «Bien humano» es un concepto técnico utilizado por la filosofía moral. La definición de bien humano básico que manejamos es la aportada por Grisez y que reiteradamente hemos citado. Por citar obras traducidas véase, por ejemplo, lo siguiente:

«Existe un grupo de bienes que responden al hecho de que las personas humanas son sustancias orgánicas, y pueden agruparse bajo el encabezamiento 'vida'. Esta categoría incluye la preservación de la vida: los llamados 'asuntos de vida o muerte'. También abarca otros aspectos de la vida, tales como la salud, la seguridad y la prevención o curación del dolor. Aquí se incluyen la procreación, la generación de una nueva vida y la crianza de los niños, ya que una pareja no puede desear tener un bebé más que por la voluntad de continuar con la vida...».

Y también:

«Al Considerar los motivos últimos por los que actuamos desde un punto de vista psicológico, podemos encontrar diversas categorías de necesidades humanas básicas. Son más amplias que los ob-

dernier fait en effet de Thomme et de la femme 'une seule chair, i.e. une seule vie, puisque Punion qu'il perraet a pour but de transmettre la vie: une vie, á chaqués fois, fruit de la rencontre de deux vies, de deux chairs, de deux personnes la dualité des personnes n'étant pas abolie et demeurant irréductible sous j'imité de chair relative á la nouvelle chair a naitre». «Membra disjecta», en *Persona ou la justice au double visage*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, .1990, pp. 222-223.

jetos específicos de las tendencias fisiológicas que se satisfacen por medio de la conducta instintiva. Estamos interesados, por ejemplo, no sólo en satisfacer el hambre y la sed, en evitar las amenazas físicas inmediatas, etc., sino también en conservar la vida, la salud física y mental, y en conseguir una situación de seguridad.

Si consideramos las necesidades humanas básicas de esta manera, encontraremos las categorías del bien por el que podemos actuar»¹³.

Aunque, en primera instancia, parezca contradictorio no todos consideran que la vida humana sea un bien, de hecho buena parte de la discusión central en todo el mundo durante los últimos meses se ha desarrollado sobre argumentos que, en cierto sentido, que luego matizaremos, consideran a la vida humana un mal. Y me estoy refiriendo a buena parte de las propuestas que intentaron pasarse en la Conferencia de El Cairo contra la población y el desarrollo. Desde la perspectiva que contemplamos caben dos argumentaciones sobre la vida; la primera es que un desarrollo ilimitado del crecimiento demográfico produce un mal para la población que existe, es decir, para la vida. Esta argumentación, vigente en los organismos internacionales, considera que la vida humana es un bien, pero matiza que ciertas formas de desarrollo demográfico son perjudiciales, más bien, que el desarrollo demográfico al multiplicar las bocas divide los recursos. No hemos entrado todavía en la valoración de cada vida humana, ni en la observación moral de las diversas acciones respecto a ella; sencillamente valoramos la vida. Mezclada en las argumentaciones con esta posición aparece la que procede del ecologismo radical y que, utilizado en sus argumentaciones suaves por los neomalthusianistas, tiene una raíz ideológica diversa. Los ecologistas, fuertemente influenciados por el panteísmo, contemplan la actividad humana y su presente funcionamiento como un mal. Esta actitud subyace a su nula valoración del

13 G.GRISEZ y R. SHAW, *Ser persona*, Rialp, Madrid, 1993, p. 81 y G. GRISEZ, *El aborto, mitos, realidades y argumentos*, Sigueme, Salamanca, 1972, p. 472.

paisaje humano en sus posiciones. La contradicción interna del ecologismo es radical, pero en su particular desenvolvimiento no parece afectarle:

«Roto el 'equilibrio ecológico'¹⁴, he aquí que la Tierra se demuestra propicia para su restablecimiento, en bien de los 'iniciados' (ecologistas). Estos celebrarán los ritos (procesiones de protestas, manifestaciones contra los vertidos nucleares, arrojar rosas al mar, quizá comidas vegetarianas) y, en cambio 'experimentarán' la 'respuesta' de la Gran madre. Se sentirán 'puros' al combatir a los profanadores de la tierra, del mar y del aire.

Todo esto no puede realizarse sin una cierta 'ingenuidad', no en vano es algo que se da 'después' que el hombre ha creído, durante siglos, que era el dominador de la naturaleza, que la ciencia había dado ya con todas las claves. De ahí el sabor 'primitivo' y casi infantil de muchas demostraciones de ecologismo. Infantil no en sentido peyorativo; al contrario, hace falta valor, en una época aún predominantemente racionalista, para defender lo imposible, la 'pureza originaria', la tierra incontaminada, la 'vuelta a un mundo en el que las fuentes de energía eran la fuerza humana, la animal, el agua y el viento. La 'creencia ecológica' se encuentra, de este modo, en una situación contradictoria: utilizará altavoces (energía eléctrica) para hacerse oír; quizá querrá participar en los 'misterios' de la electrónica para llevar el mensaje al mayor número de personas»¹⁴.

La tragedia del ecologismo es que no hay ningún argumento de base natural que justifique su actitud. Es decir, los ecologistas manejan argumentos morales para justificar la no interferencia, pero, o se encuentra un elemento superior y armonizador de ambas posiciones, por ejemplo, Dios, que estructura y jerarquiza el mundo humano y animal, o nos encontramos con un sinsentido. ¿En nombre de qué el animalista se convierte en un espectador neutral frente a la actividad humana? ¿En nombre de qué establece una valoración de un mundo natural despojado de lo humano? Desde una perspectiva puramente natural, que unas especies desplacen a otras, incluso a todas, modi-

¹⁴ RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, *Los nuevos dioses*, Rialp, Madrid, 1986, p. 121.

ficando el entorno a su necesidad «natural», no es en absoluto criticable; máxime cuando esto es puramente constatable, no evaluable. Sólo desde una perspectiva estrictamente panteísta el hombre puede sentarse a valorar la naturaleza frente a sí mismo, no ahora con el sobrecogimiento de temor del principio sino con la conmiseración del que mira un anciano moribundo. Desde esta perspectiva, el panteísmo crea un proceso de autodisolución que exige una deificación externa, un proceso fuertemente antifriccional, pero, como es también evidente, fuertemente antinatural. No hay focas panteístas. Aquí terminamos valorando toda vida, salvo al parecer la vida humana, sin ninguna justificación verosímil.

Es necesario precisar que, de nuevo, decir ecologismo es decir muy poco, en cuanto bajo esta bandera se agrupan posiciones diversas y hasta opuestas. Se unen en su actuación y fundamentación antihumana, y se distinguen en su justificación teórica, el Maltusianismo, la denominada *Deep Ecology* y el sociobiologismo. Todos se mezclan en diversas dosis en los combinados que nos ofrecen los medios, y todos sirven para preveer la catástrofe que nos amenaza, imputar moralmente la misma o garantizar la superioridad del destino del hombre blanco (y de algunos amarillos) a la hora de proteger la supervivencia del planeta. De esta forma, el ecologismo radical y antihumanista se encuentra con la tecnocracia maquinista en una poco sorprendente unión de los contrarios. En palabras de Jesús Ballesteros:

«Como vemos, en la tecnocracia se hace hincapié en la producción y en el individualismo; en la sociobiología, en las armas y en los genes. Pero las propuestas concretas pueden converger en lo peor: la inevitabilidad de los complejos militares industriales y el neomaltusianismo. Los socialdarwinistas tienden, como vemos, al determinismo genético y coinciden totalmente con los tecnócratas en lo que se refiere al egoísmo humano, que consideran inevitable y fuente de bienes en ambos casos, aunque por modos diversos.

Resumiendo, las posturas biocéntricas olvidan la diferencia cualitativa del hombre consistente en su mayor movilidad respecto al vegetal y al animal, así como en su posibilidad de cultivar la na-

turalidad y administrarla cuidadosamente. Por ello rechazan que la principal riqueza biológica sea el hombre»¹⁵.

Preciso es observar hasta qué punto en corrientes pseudo-ecológicas, de fuerte implantación contemporánea, no observamos, bajo la capa de novedad, la reaparición de viejas ideas que desplazan la consideración del cristianismo y su enseñanza moral al campo de la vulgarización de una común religión misteriosa; tentación presente en la historia de la religión y que ha sido recientemente criticada por voz autorizada. Así con Juan Pablo II:

«Cuestión aparte es el renacimiento de las antiguas ideas gnósticas en la forma de la llamada New Age. No debemos engañarnos pensando que ese movimiento pueda llevar a una renovación de la religión. Es solamente un nuevo modo de practicar la gnosis, es decir, esa postura del espíritu que, en nombre de un profundo conocimiento de Dios, acaba por tergiversar Su Palabra substituyéndola por palabras que son solamente humanas»¹⁶.

Ni que decir tiene que esta negación del exceso contemporáneo que significa el ecologismo, al que algunos se suman bajo la perspectiva de que los enemigos de mis enemigos son mis amigos, no puede hacernos rebotar hacia la exaltación de la

¹⁵ JESÚS BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 32-33.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza y Janes, Barcelona, 1994, pp. 103-104. La pervivencia del paganismo en rasgos permanentes de nuestras sociedades se ha convertido en un tópico contemporáneo, descrito con entusiasmo por algunos racionalistas que tornan al culto misterioso. Desde otra perspectiva, y citando a un autor de nuestra disciplina, el rasgo había sido sobradamente señalado. Así refiriéndose a Andalucía y los toros, en interpretación controvertida dice FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: «SU religión verdadera es el culto de la naturaleza concentrado en el culto del toro. Y su supremo acto de oración, gozarse en vencerla a la andaluza en la gran misa pagana de una corrida. Por lo cual éstas son un acto colectivo, un acto conmovedor de apasionadas multitudes, que ven reflejada en la arena la tierra bendita, en la capa la gracia nacional y en el torero el oferente sacerdote del culto sangriento y dionisiaco del hombre que mata y muere», en *Las Españas*, Ediciones Ambos Mundos, S. L., Madrid, p. 70.

mentalidad técnica, que tanto daño ha hecho y tanto daño nos ha hecho. De nuevo el equilibrio no se logra en ninguna de las dos antítesis -que se necesitan- ni por supuesto tampoco en una síntesis imposible, superación que sólo se logra en una búsqueda de lo esencial. Como dice el afortunado poema:

«La tierra no es un regalo de nuestros padres, / es un préstamo de nuestros hijos. / Curar la tierra sí -está enferma-/pero antes curar la pobreza/curar al hombre. / Ecología sí/pero antes el niño que el árbol, /el niño antes que el río, /el hombre antes que el mar. /Co-metemos falta, /si muere un árbol sin agua. /Cometemos crimen/si

En algún punto el panteísmo ecologista encuentra al nihilismo¹⁸, mucho más coherente, e idénticamente enemigo de la vida humana¹⁹. Este aspecto ha sido especialmente analizado por el iusfilósofo italiano Francesco D'Agostino, especialmente en el Kirillov de Dostoievskij, donde la autoliberación culmina en el abandono de la mayor muestra de la esclavitud biológica, esto es de la capacidad reproductiva. Escuchemos al italiano:

«Quiere demostrar a la humanidad que ésta ha alcanzado la propia plenitud y que, por consiguiente, debe dejarse invadir por

¹⁷ GLORÍA FUERTES, «Ecología esencial», en *Mujer de verso en pecho*, Cátedra, Madrid, 1995.

¹⁸ El nihilismo supone ante todo negación de la divinidad, específicamente de la personal cristiana, y es por tanto la culminación de la revolución. ALFRED MÜLLBR-ARMACK, *El siglo sin Dios*, FCE, México, 1968, p. 163 y ss. Es de destacar que en esta culminación el proceso revolucionario inicia su autodestrucción. AUGUSTO DEL NOCE, // *suicidio deüa rivoluzione*, Rusconi, Milán, 1978, p.6.

¹⁹ Debemos precisar que es posible, y necesario, realizar un enfoque valorativo del problema ecológico que no sea antihumanista; de nuevo no se ha en contrado mejor forma de adjetivarlo que con el repetido hasta la saciedad «personalista» (BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, Madrid, 1995). La forma en que el personalista, de nuevo si eso quiere decir algo, contempla el problema ecológico no es idéntica a la concesión a la moda que consistiría en traer a primer plano el problema ecológico moderándolo con el personalismo. Es lo que va del sujeto que contempla la realidad que le rodea en su totalidad al militante parcial a! que nos acostumbra la sociedad pluralista.

la conciencia de esa responsabilidad: y una humanidad que ha alcanzado semejante estado no puede seguir entreteniéndose con juegos biológicos, como el de la procreación, que, en fin de cuentas, la humillan. La experiencia nos demuestra que la exigencia de procrear no es en absoluto irreprimible; si lo fuera, si no pudiera contenerse constituiría un escándalo ineludible: la señal de que, en contra de lo que se pretende, la plenitud se encuentra todavía muy lejos y sólo lo logrará, si se logra alguna vez, una descendencia muy remota.

Sabemos que el suicidio es la idea fija de Kirillov: es un suicidio metafísico -fruto de una elección absolutamente libre y, en virtud de ese carácter absoluto, verdaderamente 'divina'-, descubre él la única posibilidad con que el hombre cuenta para alzarse hasta la conquista de lo absoluto. En realidad, a un Kirillov transformado en apóstol del suicidio le resulta plenamente coherente hacerse también apóstol de la esterilidad voluntaria, si ésta se entiende como la única indicación adecuada de que por fin los seres humanos han alcanzado el estado paradisiaco: los ángeles del cielo»²⁰.

La afirmación del nihilismo, lo que parece una contradicción en los términos, exige un grado de coherencia y un cierto tipo de heroísmo desesperado, muy comentado por la literatura²¹ y que constituye, quizá, su único atractivo²². Pero es evi-

²⁰ FRANCESCO D'AGOSTINO: *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 10-11. «En Fin de cuentas, todo se mantiene en pie conjuntamente: para Kirillov, negarse a la fecundidad equivale a afirmar el suicidio, como única prueba empírica de que es el hombre, alcanzada la responsabilidad de ser Dios, goza de su misma 'terrible libertad'; equivale a proclamar el nuevo y absoluto dogma: 'La vida existe, pero la muerte no existe de hecho'. En efecto, procrear significa dar entrada a nuevas vidas y, por lo mismo, renunciar (con conciencia o sin ella, eso no importa) al propio espacio vital; significa aceptar como constitutiva la propia temporalidad; significa creer más en la muerte que en la vida. Por el contrario, renunciar a la procreación significa afirmar que, en la propia identidad personal, la experiencia humana ha llegado a su conclusión. Significa reconocerse como Dios.»

²¹ Base a juicio de algunos de la actitud surrealista. AUGUSTO DEL NOCE y UGO SPIRITO, *Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, U. Editorial, Madrid, 1972, p. 197 y ss.

²² El propio genealogismo Nietzscheano, al entrar en discusión con otras tradiciones morales se hace convencional, incluso acepta los elogios del odiado

dente que nuestra época no está para heroísmo, para la asunción de los riesgos de la propia posición; de esta forma, lo que tenemos es esa peculiar forma de vida que ha sido calificada de «nihilismo antiheroico», y para el que esta misma reflexión que describimos, y la asunción de las conclusiones, carece de sentido. En palabras de Luis González-Carvajal:

«No es la primera vez que una generación considera imposible seguir creyendo en las verdades que le legaron sus mayores. La misma modernidad nació con una crisis de convicciones muy semejante. Recordemos que Descartes llegó a afirmar que sería conveniente destruir todas las bibliotecas, debido a los errores y supersticiones que contenían los libros antiguos. Pero eso le creó tal angustia que se apresuró a buscar una nueva fundamentación, que él creyó encontrar en el famoso 'cogito, ergo sum'.

Los postmodernos, en cambio, prefieren vivir en la desfundamentación del pensamiento. No sólo consideran que las convicciones firmes que dieron seguridad y razones para vivir a las generaciones pasadas han desaparecido para siempre, sino que aceptan el hecho sin derramar una sola lágrima, con jovial osadía»²³.

En coherencia con el sinsentido de esta posición, en este momento nuestra sociedad no afirma el sin valor de la vida humana, sencillamente vive como si esta vida no tuviese valor. No polemiza sobre la afirmación, simplemente adopta posiciones en las que el valor de la vida es ignorado, como en la amplia tolerancia de aborto y eutanasia. Estos datos son sintomáticos de algo más grave; nuestra comunidad no se organiza para acoger las nuevas vidas, no considera la permanencia de la propia sociedad, la transmisión de valores, de tradiciones, el esfuerzo superador como uno de sus objetivos. Nuestra socie-

mundo académico, y encuentra las ventajas, e inconvenientes del resto de las tradiciones morales. Véase a estos efectos lo dicho por MACINTYRE en *Tres versiones rivales de la Ética*, Rialp, Madrid, 1992, especialmente en el capítulo II. Se me acusará de leer a Nietzsche con los ojos de MacIntyre, pero, claro, uno no puede sustraerse a su propia Tradición.

²³ Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL, *ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 168.

dad, como se ha dicho recientemente, sólo es apta, sólo acoge a adultos infantilizados. Se organiza como si nadie más que ellos tuviesen valor o incluso presencia. De esta forma, la propia mención de los términos que hemos incluido en el comienzo del capítulo carece de sentido para buena parte de nuestros conciudadanos. ¿Familia y vida? ¡Pero si aquí no se trata de eso! Se trata de vivir, afirmar sensaciones, tener éxito y, sobre todo, de «provocar» como medio del proceso de liberación de todo, salvo del más brutal de los egoísmos²⁴.

Este proceso de autodestrucción, inherente a la marcha radical hacia la autonomía, encuentra su expresión más definitiva en la reactualización de la obra del Marqués de Sade²⁵, de forma que de la Ilustración, a la postre, y olvidados los cantos a la igualdad y sobre todo a la fraternidad, resto cristiano en la revolución, sólo nos quedan los libertinos. La sociedad opulenta, con su paradigma en Sade, elimina cualquier resto religioso, y consecuentemente, cualquier vestigio de la dignidad del hombre. En palabras de Augusto del Noce:

«Cuando hablamos de la significación moral que la ciencia puede asumir, estamos dando por sentado que está presente en el hombre un principio ideal que constituye fin en sí mismo. Si, en cambio, pensáramos desaparecido todo nuevo rastro de valores permanentes, si redujéramos al hombre a su pura dimensión científica y técnica, no se comprende por qué no deberá valer lo que afirmó, hace ya muchos años, Adorno a propósito de Juliette en la obra de Sade: que esa mujer encarna exactamente el tipo de quien cree solamente en la ciencia; más aún,

¹⁴ Esta situación no es contradictoria con el hecho de que nuestro Derecho se haya vuelto puerocéntrico, en cuanto, «En un contexto familiar cambiante el punto de referencia más estable suele ser el niño». RAFAEL NAVARRO VALLS, *op. cit.*, p. 51.

²⁵ L. LOMBARDI VALLAURI, // *soggetto assoluto i soí diritti nell'universo sadista*, RIFD, N.º LVI, 1977. Igualmente en *Abortismo libertario e sadismo*, SCOTTI CAMUZZI, Milano, 1976. También GILBERT LELY, *Sade*, Gallimard, París, 1967.

que ella opera con la semántica y la sintaxis lógica como el positivista más moderno»²⁶.

Como precursor de un anarquismo disociador considera al Marqués Carlos Díaz cuando afirma:

«Precursor de las tendencias nietzscheanas, y heredero de ciertas corrientes prometeicas anteriores, Sade identifica a los débiles con los percederos, a los pretendidamente buenos con esclavos, a los morales con falsarios; en suma, a los cooperadores con aspirantes inconfesos de poderío. De ahí que se postule destapar el salvajismo, llevar hasta el fondo los instintos, caiga quien caiga. La obra de Sade en cuanto que expresión de 'fuerza' se convierte en brutalidad, resaltando -acaso de forma provocativa pero no irreal- lo que puede llegar a ser una libertad entendida como aliedad»²⁷.

Como ha destacado igualmente Lombardi Vallauri:

«A poco a poco, le pulsioni del soggetto assoluto, che si riteneva anche il sommamente evoluto, il situato 'al di là' delle convenzioni e inibizioni civile, appaiono piuttosto come regressive: il crimine crudele viene legittimato portando ad esempio la crudeltà dei bambini, degli animali, dei selvaggi»¹⁸.

El lector puede sentirse escandalizado por tan rotunda afirmación, al apreciar que en nuestra sociedad siguen naciendo niños y observar el enorme esfuerzo que se emplea en malcriarlos. Ciertamente es que cada vez menos; que aunque esos niños son acogidos, lo son por sus familias y cada vez con mayores dificultades, pese al hecho de que cada vez la renta para recibirlos parece mayor. De nuevo la respuesta a la paradoja se encuentra en la discrepancia del modelo dominante respecto a lo que pretende buena parte de la gente; es más, desde su agresividad respecto a anhelos profundamente inscritos en la propia

²⁶ AUGUSTO DEL NOCE, *Agonía de la sociedad opulente*, Eunsá, Pamplona, 1979, p. 29.

²⁷ CARLOS DÍAZ, *Contra Prometeo*, Encuentro, Madrid, 1991, p. 103.

¹⁸ LUIGI LOMBARDI VALLAURI, *Terre*, op. cit., p. 101.

naturaleza humana. En definitiva, seguimos teniendo niños en una comunidad que parece no preocuparse de su bien como personas y que se manifiesta agresiva respecto al ámbito de recepción de estas personas.

Capítulo II

EL CONTRAMODELO

Considerando que los seres tienden a la vida y a la perpetuación, y que éste es su bien, observamos en las criaturas un diverso cumplimiento de esta función, cumplimiento que alcanza su objeto para cada especie. En el hombre se ha observado esta tendencia, fuertemente unida a la pulsión sexual, pero se ha descrito también cómo la tendencia instintiva no es suficiente como elemento interpretativo de nuestra actuación. En este sentido:

«La sexualidad de los hombres no es simplemente un hecho de la naturaleza humana que deba observarse, desde fuera, como las realidades observadas. La experiencia -antes que se analice o comprenda- la manifiesta como una tendencia dinámica o un impulso de nuestro interior. La sentimos como algo que nos impulsa hacia el amor y el afecto a otras personas. También la sentimos como una inclinación dinámica cargada de un significado existencial, en cuanto que inclina hacia el ser o existencia de toda especie humana, mediante la procreación de nuevos seres. Es obvio que la sexualidad sentida de esta forma, tiene un componente específico-

mente genital, por el que se distingue de la sexualidad genérica, aunque ciertamente, no este separada de aquélla.

Porque la persona humana es un ser dotado de sexualidad y genitalidad, es natural que respete los valores de ese tipo que se dan en otras personas, particularmente en las de sexo opuesto»¹.

Si algo podemos derivar de la etología -ciencia del comportamiento animal- aplicada a la experiencia humana es su inutilidad, salvo para demostrar, si esto tuviese necesidad de demostrarse, la radical diversidad entre el hombre y el animal.

En efecto, respecto al tema señalado, y en relación a las críticas recibidas por parte de representantes de la ideología americana, como son Bercowitz, Eisenberg o el propio Ashley Montagu, respondió Konrad Lorenz, fundador de la etología:

«No sólo no sobreestimo la parte del animal que está en el hombre, sino que diría, incluso, que son los adversarios de la etología quienes subestiman la diferencia que hay entre el hombre y los animales. A fines de la era terciaria se produjo una verdadera revolución cuando nuestros antepasados llegaron a descubrir el pensamiento conceptual. En esta etapa de la evolución, unas facultades que anteriormente no existían sino aisladas en los animales, se vieron combinadas dentro de un sistema totalmente nuevo, el cual desarrolló unas propiedades sistemáticas hasta entonces desconocidas. La percepción de las formas y la facultad de representar el espacio para combinarse con las facultades de exploración de los jóvenes antropoides, dieron como resultado una actividad enteramente nueva: la actividad conceptual»².

Queda claro que el compartir el criterio de la insuficiencia de la explicación instintiva, que tiene valor relevante por proceder de expertos en el análisis de los instintos animales, no supone compartir la explicación ulterior de la propia naturaleza humana. Pero veamos en la clave etológica defectos de la

¹ LAWLER, BOYLEy MAY: *Ética sexual*, Eunsá, Pamplona, 1992, p. 224..

² KONRAD LORENZ: *La Etología. Entrevista con Alain de Benoist*. Colección «El laberinto», Ed. Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1983, pp. 117-118.

interpretación instintiva y de la propia fundamentación naturalística.

Se produce, o se puede provocar, de esta manera una dicotomía entre la cultura y algunos valores frente a pautas instintivas, de forma que la superior velocidad de adaptación cultural hace que las pautas instintivas queden regazadas e inadaptadas; inadaptación, que se constituirá también en uno de los rasgos fundamentales de la definición antropológica de Lorenz, a pesar de lo anteriormente dicho.

Pero, como vemos, ciertas pautas y apreciaciones de valores son innatas al hombre, y, por tanto, deben ser comunes a todas las culturas.

Sea como fuere, insiste la corriente a la que nos referimos en el desfase entre la naturaleza humana, e incluso sus pautas culturales tradicionales que constituirían una segunda naturaleza, y las necesidades creadas por la evolución de la civilización. Así pautas culturales que tuvieron su importancia para la supervivencia de la especie pueden llegar a transformarse en peligrosas para el desarrollo de la humanidad. Entre éstas cita Lorenz las siguientes: la tendencia al orden que puede convertirse en «supra» organización. El regocijo causado por el crecimiento que puede tender al desarrollismo desmesurado. El placer de la función. El placer de la competencia. La distribución del trabajo y la especialización. La renuncia forzosa al discernimiento. La publicidad (en especial se refiere a la engañosa, que define como antinatural y perjudicial para la especie). Y, sobre todo, el efecto terrible que sobre una cualidad natural y en origen positiva como es el entusiasmo colectivo de carácter agresivo puede tener, y de hecho tiene, la propaganda política³.

³ KONRAD LORENZ: *Decadencia de lo humano*, Plaza y Janes, Barcelona, 1985. Especialmente en el capítulo VIII bajo el epígrafe «frustraciones nacidas de modalidades razonables del comportamiento», p. 129 y ss.

Conviene recordar, en este sentido, cómo uno de los puntos fundamentales del análisis que Lorenza realiza en *Sobre la agresión el pretendido mal* es la inadecuación de las pautas de inhibición de la agresividad en el hombre respecto a la potencia de su actual armamento. El hombre escasamente armado en el origen de su evolución está ahora dotado de mayor capacidad de matar de la que está cualquier otro ser de la tierra. Así nos dice:

«Uno puede imaginarse como si lo estuviera viendo lo que sucedería si, por un fenómeno natural que nunca se ha dado, la paloma adquiriera el pico de un cuervo. Parecida es la situación del hombre al descubrir que una piedra afilada puede servirle de arma cortante o contundente. Nos llena de horror pensar en una criatura tan excitable y colérica como el chimpancé con un hacha de piedra en la mano»⁴.

Es necesario destacar cómo, aunque la etología parece incidir en la diferencia entre el hombre en su esfera cultural e instintiva, no consigue dejar de proyectar inadecuadamente consecuencias tomadas de la segunda esfera a la primera, leyendo la totalidad de la realidad en una clave evolucionista que, si presenta dudas en el ámbito natural, se vuelve totalmente inadecuada en la esfera de la cultura. Por contra, estas tesis trasladan características humanas a la misma naturaleza, generando, como veremos en su lugar, una clara tendencia panteísta que no duda en hablar de la imaginación de la vida, o cómo la vida planifica la superación de los retos del momento, o cómo no puede explicarse por el mero azar el impulso por el que la vida genera cada vez formas más complicadas. En conclusión, la no aceptación de un Dios personal provoca una respuesta panteísta que a su vez incide en la perspectiva en la que se toma la persona humana, o, más bien, se muestra ciega a la valoración de la realidad personal.

⁴ KONRAD LORENZ: *Sobre la agresión el pretendido mal*, Plaza y Janes, Barcelona, 12.ª ed., 1982.

Esta actitud es la generalmente adoptada por los esfuerzos de la sociobiología. Aunque se valoran los riesgos no por eso deja de hacerse una proyección desde el campo de los seres biológicos inferiores al campo humano, con resultados especialmente inadecuados. Paradigma de esto es la actitud de Bernuf Kanitscheider. Así:

«En esta situación apareció, en 1975, una nueva disciplina biológica con grandes pretensiones. La socio biología de Edward Wilson plantea la necesidad de presentar las relaciones humanas sociales con un fundamento biológico, estableciendo así un nuevo puente entre dos culturas. Dijo Wilson, hablando de su nueva disciplina: 'Nunca se insistirá bastante en que la Sociobiología y las otras ciencias sociales, así como las humanidades, no son, en definitiva, más que ramos de la Biología en espera de ser incluidas en la moderna síntesis'.

La Sociobiología, por su parte, abarca otras disciplinas biológicas: la Etología, que estudia los modelos de conducta de las biopoblaciones, la Ecología, que estudia el papel que juegan los organismos sobre el medio que les rodea, y la Genética, que examina los mecanismos de la reproducción. La Sociobiología intenta la síntesis de todo ello y busca encontrar leyes generales que rijan la estructura de la población. Metodológicamente, la Sociobiología llega a estudiar paralelismos estructurales entre las conductas cooperativas de distintas especies sociales para, luego, plantear teorías sintéticas neodarwinianas que expliquen la adaptación a estos patrones sociales»⁵.

El problema está claro tanto en Lorenz como en Popper. En el primero la posición es especialmente confusa. Refiriéndose a que está más cerca de los deístas que de los reduccionistas dice:

«Quien crea en un Dios, incluido el celoso dios de Abraham, dotado de las cualidades de un iracundo jefe tribal, sabrá siempre

⁵ B. KANITSCHIEDER: «Biología evolutiva, ética y destino del hombre», en *Biotecnología y destino del hombre: la respuesta bioética*, Eudema, Madrid, 1992, p. 22.

más sobre la esencia del cosmos que cualquier reduccionista ontológico»⁶.

La solución «armónica» es evidentemente el panteísmo.

«En lo que toca al mundo orgánico, ciertamente soy panteísta. Pero ¿qué hay del asunto en el mundo no orgánico? He ahí una pregunta a la cual no puedo responder. ¡Después de todo, Dios quizá nació en la vida orgánica! Estamos, aquí, sin duda ante un perjuicio de índole sentimental. Con todo, cuando los biólogos definieron a los virus como sistemas que respiraban, pero que no vivían, debo confesar que me vi espantosamente impresionado. ¡No me gustaba oír nada parecido! Sin duda yo era dualista y, un poco, lo sigo siendo todavía. ¿No cabría entonces pensar que Dios se encuentra en una concentración muy fina, muy diluida, en la materia no orgánica, y que se halla más «concentrado» en los sistemas vivientes? Por sentimiento, pues, yo me tengo por panteísta pero, ¿seré monista o dualista? Probablemente sea monista, a pesar de todo, en última instancia»⁷.

Frente a las tesis anteriormente expuestas pensamos que el ámbito de recepción de la vida humana reúne una serie de condicionantes que cifran su éxito en un permanente esfuerzo de adaptación a la propia realidad humana, es decir, a su valor como persona. Ciertamente es que esta valoración ha tardado en ser generalmente aceptada y nos hemos resistido a observar sus implicaciones; y probablemente no hayamos tenido el coraje de percibir todas ellas; pero, desde luego, una vez que se ha descubierto no parece que podamos actuar como si esto no hubiese sucedido nunca.

La peculiaridad del análisis realista, básico para entender la tradición a la que nos referimos, es que comienza en una observación sencilla que, sin razón, ha sido acusada en la modernidad de naturalista. Este partir de los datos naturales no degrada el valor de lo tratado, como pretendería un vano pseudo-espiritualismo, sino que sirve de dato de interpretación

⁶ KONRADLORENZ: *Decadencia de lo humano*, p. 229.

⁷ *La etología. Entrevista con Alain de Benoist*, op. cit., p. 135.

de una realidad que no puede ser contemplada como ausente de valores, ni es susceptible de una valorización arbitraria. El método de aproximación al dato natural al que nos referimos ha sido calificado de realismo crítico:

«Il método pertanto che noi proponíanlo si chiama realismo critico; si tratta de un realismo in quanto assume la famiglia nella sua immediatezza, ossia come comunità di persone umane, associate per un fine, in queU'atteggiamento di stupore... che secondo Aristotele é inizio del filosofare; si chiama critico in quanto si prefigge di scoprire mediante una riflessione in fine che é imánente nelle singóle persone e che costituisce la famiglia nel suo essere. Se é vero que 'societates sunt ut fines', come sempre ha sostenuto la filosofia dassica, é ovvio che il punto di riferimento della ricerca é appunto il 'fine oggetivo' su cui si basa la stessa famiglia e che la cotituisce come comunità»⁶.

Comencemos con esta observación simple: la perpetuación de la especie humana requiere la maternidad. Pero la peculiaridad más inmediata del hombre respecto al animal es el largo proceso de cuidado que requiere para llegar a la madurez; en este sentido, es claramente llamativo que la incapacidad en las primeras fases de la vida está fuertemente vinculada a la superioridad del animal que consideramos, hasta llegar a los mamíferos y, finalmente, al hombre.

El terrible esfuerzo de mantenimiento y preparación del sujeto humano hace que no baste la mujer para acometer por sí sola este proceso, situación que, por cierto, no es exclusiva de nuestra especie. La sociedad humana debe rendir amparo a la misma durante la gravidez y también durante la crianza de los hijos. Por eso es necesaria la colaboración en el mantenimiento de los hijos por parte del padre, no de forma circunstancial, sino permanentemente. A este respecto, con la mejor doctrina:

«En este acto de autodeterminación, y por medio de él, se dan a sí mismos una nueva identidad: el hombre se convierte en el

⁶ DARIO COMPOSTA: *La famiglia nella tempesta*, Pontificia Università Urbana, Roma, 1987, p. 15.

marido de la mujer, y ella se convierte en su esposa, y juntos se convierten en cónyuges. Con anterioridad al acto de otorgar el libre consentimiento con carácter irrevocable, en el que renuncian a todos los demás, para entregarse exclusivamente al otro, el hombre y la mujer viven su propia vida, independientemente; pero desde entonces unen de tal manera sus vidas, formando una comunidad tan íntima y total, que puede decirse de ellos que tienen una misma vida y son una sola carne»⁹.

Así del bien de la vida y de la necesidad del niño que surge describimos la familia monogámica y estable, basada en el matrimonio. Con palabras de Juan Vallet de Goytisolo:

«De los primeros principios resulta, según Santo Tomás de Aquino:

- La 'coniunctio maris et feminae, quae naturae omnis animalia docui'; es decir, la comunicación intersexual, que es 'natural a todos los animales' por lo cual el 'concubitus masculorum': 'specialiter dicitur vitium contra naturam'; y así 'el macho se acomoda a la hembra para engendrar de ella'».

Y que los padres deben alimentar a los hijos y educarlos, como

«La naturaleza ha enseñado a todos los animales, si bien con el elemento diferencial, 'en cuya virtud la especie humana sobrepuja al género en cuanto es racional;...'»

Consecuente, con esa perspectiva más elemental resulta:

- de! primer principio: que es lícito el matrimonio entre el varón y la hembra -e, inversamente, diversas obvias ilicitudes contra natura-;

- y el segundo, que es ilícito no sólo abandonar y no alimentar a la prole, sino no educarla adecuadamente»¹⁰.

⁹ ALLER, BOYE y MUY: *Ética sexual*, Enza, Pamplona, .1992, pp. 235-236.

¹⁰ JUAN BALLEST DE GOTTISOLO: «El matrimonio y el derecho natural», en *La familia. Sus problemas afinales*, Speiro, Madrid, 1980, pp. 53-54.

Y esta institución perfilada a lo largo de los siglos encuentra en el derecho decisivo apoyo para su definición:

En primer lugar, matrimonio previo al encuentro entre los esposos, para garantizar la legitimidad de los hijos, para asegurar "su mantenimiento, el lugar donde van a encontrarse. Con Caffarra

«Poiché solo il matrimonio assicura un esercizio della sessualità umana semplicemente umano, un esercizio cioè che ne realizza la bontà essenziale, è grave dovere della legge civile difenderlo e promuoverlo contro ogni tentativo di oscurarne l'intima bontà e dignità. Ciò deve essere fatto, almeno, difendendone l'indissolubilità e rifiutando ogni forma di equiparazione delle 'libere convivenze' al matrimonio legittimo»¹¹.

En segundo lugar, regulación de los bienes aportados al matrimonio que garanticen el mantenimiento de la mujer en las épocas en que estaba excluida del circuito productivo general; que en las actuales circunstancias ayuden a cubrir el indudable sacrificio que constituye la crianza de los hijos. Y así, atendiendo a la experiencia histórica y a la situación social de la mujer en la época, junto a la necesidad de hacer ver la inconveniencia de la práctica gentil del repudio, Tomás de Aquino presenta la superior justicia del matrimonio sin repudio,

«Es evidente la inconveniencia de que pudiese la mujer abandonar a su marido, ya que le está sometida naturalmente en cuanto al gobierno, y no está en poder de alguno que se encuentra sometido retirarse de tal gobierno. Por tanto sería opuesto al orden natural que la mujer pudiese abandonar al marido. Luego si el hombre pudiese abandonar a la mujer, no habría una sociedad equitativa entre el hombre y la mujer, sino una esclavitud de ésta»¹².

¹¹ CARLO CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares/Milano, 1991, pp. 86-87.

¹² *Suma contra gentiles*, Libro III, CXXIII, 3. Manejo la traducción de Carlos Ignacio González, S. J. Porrúa, México, 1991.

En tercer lugar, institución de la herencia que garantice la sucesión de los bienes en el interior de la comunidad familiar y que permitan la base de las nuevas familias.

También tránsito de unas a otras que, aunque relativamente traumático, supone el mantenimiento de la cadena de la vida.

En quinto lugar, mantenimiento del vínculo cuando el sacrificio que supone la crianza de los hijos traducido en indudable pérdida física disminuye el atractivo puramente sexual. Conviene aclarar que la indisolubilidad, surge de la dignidad de los esposos, de la naturaleza de la unión de los mismos, y no de un cálculo utilitario. En este orden de cosas y respecto al rigor de la indisolubilidad el *Catecismo de la Iglesia Católica* dice en el punto 1615 que:

«Esta insistencia, inequívoca, en la indisolubilidad del vínculo matrimonial pudo causar perplejidad y aparecer como una exigencia irrealizable {Cf Mt 19, 10}. Sin embargo, Jesús no impuso a los esposos una carga imposible de llevar y demasiado pesada (Cf Mt 11, 29-30), más pesada que la Ley de Moisés. Viniendo para restablecer el orden inicial de la creación perturbado por el pecado, da la fuerza y la gracia para vivir el matrimonio en la dimensión nueva del Reino de Dios. Siguiendo a Cristo, renunciando a sí mismo, tomando sobre sí sus cruces (Cf Mt 8, 34), los esposos podrán «comprender (Cf Mt 19, 11) el sentido original del matrimonio y vivirlo con la ayuda de Cristo. Esta gracia del matrimonio cristiano es un fruto de la Cruz de Cristo, fuente de toda vida cristiana.»

Finalmente solidaridad en la vejez, primero entre los esposos, luego de los hijos hacia ellos. De esta forma el matrimonio, se institucionaliza con los rasgos que lo han caracterizado entre nosotros a lo largo de un esfuerzo de siglos, compitiendo con otras formas que en la argumentación que estamos manejando resultan más imperfectas. Este esfuerzo es debido fundamentalmente a la Iglesia:

«en lo que a la Iglesia concierne es evidente que siempre deseó que el consentimiento matrimonial -dotado en su concepción de una fuerza pacticia indudable- se insertase en un contexto litúrgico.

De este modo, al tiempo que subrayaba su trascendencia y lo ponía al abrigo de coacciones, ayudaba a distinguirlo del concubinato, lo defendía de situaciones pasionales e irreflexivas, hacía posible la localización de situaciones de bigamia, amparaba la legitimidad de los hijos, sostenía el vínculo ante roturas injustificadas y hacía posible la denuncia de situaciones de adulterio»¹³.

El Aquinate en la *Suma contra gentiles* se había expresado en términos parecidos: «Por eso si alguien, habiendo tomado mujer en la época de la juventud, donde principalmente se encuentra la belleza y la fecundidad, la pudiese abandonar en edad avanzada, le causaría un daño contrario a la justicia natural»¹⁴. Y respecto al cuidado de los hijos y mutuo auxilio:

«El hombre se preocupa naturalmente acerca de la seguridad que ha de ofrecer a sus hijos; y es natural, ya que el hijo necesita por largo tiempo los cuidados de la autoridad del padre. Luego todo cuanto impide la seguridad de los hijos es contrario al instinto natural de la especie humana. Pero si el hombre pudiese abandonar a la mujer, o la mujer al marido, y tener relaciones con otro, se impediría la seguridad de los hijos si la mujer se relaciona con uno, luego con otro, sexualmente»¹⁵.

El esquema descrito hasta ahora dista de dar cuenta plenamente de la complejidad de lo humano, es un primer acercamiento a la cuestión que busca lo común ante la observación del hombre, y que situando a éste en la esfera natural, no describe algunas de las características más relevantes que aparecen ante una observación meramente natural. Es engañoso, por tanto, considerar que un análisis que dejado así, sin los pasos ulteriores necesarios, es fuertemente reductivo, resulta más realista que una observación que pretende dar cuenta de la complejidad de lo real, y de cómo esta realidad se presenta ante el hombre¹⁶. Eliminar de la descripción del lugar de acogimiento

¹³ RAFAEL NAVARRO-VALLS, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ Libro III, CXXIII, 3. Traducción de Carlos Ignacio González, Porrúa, México, 1991.

¹⁵ *Suma contra gentiles*, Libro III, CXXIII, 4.

¹⁶ El razonamiento completo en el Aquinate ha sido magistralmente sintetizado por Juan Vallet de Goytisolo al constatar cómo la indisolubilidad del ma-

del hombre la dimensión trascendente de éste y su propia condición personal sería conceder mucho a la opinión dominante para no acabar entendiendo nada.

Es, por todo ello, muy importante destacar, que el encuentro donde surgen el matrimonio y la familia se realiza entre personas, lo que incide decisivamente en la propia realidad contemplada. El instrumento conceptual que permite esta valoración correcta de lo que es el hombre, esto es: la persona humana, ha sido elaborado en el seno de una determinada tradición, que es la misma que ha producido, simultáneamente, el concepto de familia al que nos queremos referir y que, a su vez, define cuál es la naturaleza de la familia.

Este instrumento al que nos referimos surge, como señala Caffarra, en el seno de los dos mayores debates teóricos a los que se ha enfrentado la razón humana, esto es, el debate cristológico y el trinitario. Uno de sus resultados teóricos ha sido precisamente la definición de persona¹⁷.

El primer elemento que nos interesa de esta definición es la absoluta singularidad de la persona, que aparece como algo más que un individuo en cuanto nunca aparece como parte de un todo.

El segundo elemento, clave en la reflexión sobre el misterio trinitario es que la persona es un sujeto en relación con otras personas. Por analogía, siempre peligrosa en estos temas, hemos dicho que la persona se realiza en relación con otras

Trinomio es de Derecho natural. «Lo que se sobreañade a los primeros principios enunciados, atendido a las consecuencias que la experiencia muestra, lo examina Santo Tomás de Aquino en su *Suma contra Gentiles*, y también en su *Tratado del Matrimonio de la Suma Teología*, partiendo también de los datos más elementales», «el matrimonio y el Derecho Natural», en *Verbo*, 163-164. Especialmente en las pp. 318 y ss. A esta guía atendemos en lo sucesivo.

¹⁷ CARLO CAAFARRA: «La familia come ambiente di crascita humana», *Anthropotes*, 2, 1994, p. 217 y ss.

personas, «que su vocación constitutiva es la comunión con las otras personas»¹⁸.

Estas dos cualidades definidoras forman una bipolaridad que, a juicio del profesor italiano, se resuelve en el acto libre, donde «la persona se forma como sujeto que existe en sí y por sí»¹⁹.

La tensión de los dos polos se supera en el acto libre por excelencia que, en esta perspectiva, es el acto de amor. De esta manera, «la genealogía de la persona es la genealogía de su libertad, esto es, de su capacidad de amar; esto es, de su capacidad de hacer donación de sí mismo al otro»²⁰.

Esta perspectiva convierte al acto de amor en la mayor manifestación de la libertad e implica, en una paradoja que aparece a los ojos contemporáneos, la completa donación de sí. En palabras de Carol Wojtyla:

«El don de sí mismo, en cuanto forma de amor, brota de lo hondo de la persona con una clara visión de los valores y de la disponibilidad de la voluntad para entregarse precisamente de esta manera. El amor de los esposos no puede en ningún caso ser fragmentario o fortuito dentro de la vida interior de la persona... En el don de sí mismo, encontramos, por tanto, una prueba sorprendente de la posesión de sí mismo»²¹.

¹⁸ «Totavía, Patropologia cristiana non ha mai avuto timore nel diré che la perona si realizza nella relazione con l'altra persona, che la sua vocazione costitutiva é la comunione con le altre persone». CARLO CAFFARRA: *Lafamiglia come ambiente di crescita umana*, o. cit., p. 218.

¹⁹ «Cio é nell'atto libero e mediante Patto libero che la persona si forma come soggetto che esiste in sé e per sé (causa sui)», CARLO CAFFARRA, *op. cit.*, p. 219.

²⁰ «Dunque: la genealogía della persona é la genealogía della sua libertà, cioè della sua capacità di amare, cioè di fare dono di sé all'altro», CARLO CAFFARRA, *op. cit.*, p. 220.

²¹ KAROL WOJTYLA: *Amor y responsabilidad*, cito la 3.ª edición castellana, «Razón y Fe», Madrid, 1978, p. 104.

Y también,

«el concepto de amor de los esposos implica el don de una persona a otra. Por esto empleamos este término en algunos casos, incluso cuando se trata de definir la relación del hombre con Dios»²².

Ahora bien, el mantenimiento de esta perspectiva requiere, como es evidente, la afirmación de su presupuesto, que es el correcto concepto de persona que delimita de la forma más depurada hasta ahora la realidad a la que nos referimos. Es tesis aceptada en este trabajo que la reducción contemporánea crea un concepto especialmente inadecuado. Entre los pasos de esta reducción se han citado los siguientes:

Primero, se ha reducido progresivamente a la persona a la conciencia que ésta tiene de sí misma, por lo que se ha pasado a una definición cada vez más psicológica de la persona.

En segundo lugar, la libertad se ha configurado progresivamente como posibilidad pura o posibilidad de todas las posibilidades. En cuanto lo contrario de la posibilidad es la necesidad, se trata de una libertad desvinculada de toda necesidad.

Tercero, en esta perspectiva no tiene sentido la expresión «don sincero de sí». El sí que es donado no existe porque no existe un *prius* de la libertad, de esta forma la verdad del don se confunde con la sinceridad de la relación.

Finalmente, se hace imposible elaborar un concepto de justicia que no se reduzca a ser un código procesal para establecer frágiles espejismos de convergencia entre intereses opuestos²³.

Por contra, la peculiaridad del análisis personalista se encuentra en que de la realidad personal se deriva una situación

²² KAROL WOJTYŁA: *Amor y responsabilidad*, op. di., p. 105.

²³ CARLO CAFFARRA: «La famiglia come ambiente di crescita umana», *Anthropoles*, 2, 1994, pp. 220-221. Un proceso semejante es descrito por S. COTTA en *Diritto, persona e mando humano*, Giapichei, Torno, 1989, pp. 59-82.

completamente excepcional de lo humano respecto al resto del mundo natural.

Por su especial estatuto la persona se sitúa en lo que, con términos poco técnicos, podíamos denominar una posición ambigua. Por un lado, caracterizamos, en sentido metafísico, a la persona como absolutamente incommunicable, por otro, no dudamos en hablar de la comunicación interpersonal. En palabras de Abelardo Lobato:

«La vida personal lleva consigo, por tanto, una dosis de soledad y otra de comunicación. Cada persona tiene que mantenerse y desplegarse en el ser, desde su propio centro, con una autonomía que le da su propio sello; pero ese propio ser tiene una dimensión de comunicación con los sujetos semejantes, con otras personas, con los cuales entra en relación. Sustancia y relación; ser en sí, con el modo más noble de existencia, y ser para otros son polos complementarios en la persona»²⁴.

Esta actitud ha sido criticada desde el moderno personalismo, básicamente relacionista, y que acusa a la postura que podemos denominar clásica, esto es a la tomista, de sustancialista y de negar el carácter relacional de la persona; no es el lugar de referimos a esta polémica en tomo a las distintas concepciones de persona, de tanta importancia en tantos temas, como el de la bioética, sí de recordar con Forment que

«en toda comunicación siempre hay alguien que se comunica, y, por tanto, la anterioridad del sujeto. Se da una radical imposibilidad de comunicación, si no se admiten unas aptitudes para ello, en unos sujetos subsistentes. Es preciso que ellos estén constituidos por un ser, que les confiera unas facultades, intelectivas y amorosas, que hagan posible su comunicación. En todo diálogo, por ejemplo, los interlocutores son 'en sí', antes de ser 'a otro' o 'para otro'. Son subsistentes en naturaleza racional antes que dialogantes»²⁵.

²⁴ A. LOBATO: *La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Atti del Congresso S. Tommaso, Roma-Napoles, 1974, vol. VII, pp. 274-293.

²⁵ EUDALDO FORMENT: «La persona humana», en Abelardo Lobato (dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, «El hombre en cuerpo y alma», Edicep, Valencia, í 995, p. 719.

La metafísica de la persona afecta a las realidades dependientes de la propia persona de forma que se lleva a cabo lo que se ha denominado una personalización del entero obrar humano. De esta forma, y desde la perspectiva personalista -en la opción metafísica que venimos sosteniendo-, la familia es el ámbito fundado por el amor conyugal, que establece, a su vez, una unión -la única unión- digna de la persona. Así

«el amor entre los esposos se configura, constitutivamente, como elección recíproca entre un hombre y una mujer en cuanto tales, en cuanto dotados de masculinidad y feminidad; y esta peculiaridad -exclusiva de amor mutuo entre personas unidas en matrimonio- deja su impronta estructural en todas y cada una de las manifestaciones del afecto entre los cónyuges. Este es, por tanto, en indisoluble unidad, amor-conyugal: un particular-amor-de-amistad que no resulta de la mera adición, sino de una integración mutua -y recíprocamente modificadora- de la amistad y de la singularidad con que ésta es vivida dentro de) matrimonio» ²⁶.

Sólo de esta forma se explica la constitución de un útero no ya natural sino espiritual que está formado por la comunidad conyugal de los padres y que es necesario para el sujeto, que es una afirmación antropológica pero que también es una afirmación de arquitectura social. La expresión es de Caffarra

«E un'affermazione centrale e costante nella visione cristiana della persona umana che essa (persona umana) trova la sua culla, non solo biológica ma spirituale, nella comunità della famiglia. S Tommaso parla della necessità per l'uomo non solo di un útero fisico per il suo compimento e sviluppo, ma anche di un *Mero spirituale*, costituito dalla comunione coniugale dei genitori. Si tratta di un'affermazione di carattere antropológico. Ma non solo. Si tratta anche di affermazione di architettura sociale, di rapporto fra la famiglia ed altre società» ²⁷.

³⁽¹⁾ TOMÁS MELENDO: «Metafísica del amor conyugal», *Anthropotes*, 1, 1991, p. 15.

²⁷ CARLO CAFFARRA: «La famiglia come ambiente di crescita umana», *Anthropotes*, 2, 1994, p. 221.

De aquí derivaría la especificidad del amor conyugal caracterizado por ser una amistad plenamente humana, en la cual las instancias operativas del sujeto

«pueden elevarse hasta las alturas del amor estrictamente personal, humanizándose o personalizándose, cuando el hombre se comporta libremente en consonancia con lo que su naturaleza y su mismo ser reclaman y tienden a realizar; y puede también - son los riesgos de la libertad participada- degradarse hasta un nivel semejante o inferior al de los animales irracionales, oponiéndose entonces y empujando la dignidad propia de la persona»²⁸.

Este amor conyugal debe ser, en cuanto dirigido a una persona, amor de benevolencia que es el que merece ésta. En palabras del catedrático de Barcelona:

«El amor de benevolencia, que merecen las personas, no es interesado, porque sólo se busca el bien de lo amado. No se le considera a éste como a un medio, por el cual el sujeto vuelve a sí. El objeto amado aparece como un fin del mismo sujeto, porque lo persigue por su propio valor, y que hace que se entregue al mismo. Con este desprendimiento, el sujeto del amor de benevolencia, aunque no lo busque esencialmente, paradójicamente se perfecciona y encuentra la felicidad, que puede tener incluso hasta si este amor llega al sacrificio»²⁹.

También se expresa en este sentido Pablo Badillo al afirmar que:

«La terrible tragedia del hundimiento moral y personal de muchos que han sentido auténtico y verdadero amor, cabe encontrarla, por lo que a explicación lógica se refiere, en las palabras de Aquinate, en cuanto que al hallarse una identificación total entre los dos sujetos del amor, llamémosle agente y paciente, si éste se rompe por los motivos hoy tan habituales, puede decirse que también se da una especie de rompimiento de sí mismo, un autoaniquilamiento»³⁰.

²⁸ TOMÁS MELENDO: *Metafísica del amor conyugal*, op. ni., p. 16.

²⁹ EUDALDO FORMENT: *La persona humana*, op. cit, p. 842.

³⁰ PABLO BADILLO: «Amor y familia en la filosofía tomista», *Verbo*, Madrid, n.º 131-132, p. 78.

También el amor en el matrimonio se caracteriza por ser un amor específicamente conyugal, de forma que «el amor conyugal es, rigurosamente, amor entre personas sexuadas, consideradas como tales»³¹; además el amor debe ser fiel, «poniendo de manifiesto la necesaria exclusividad -un hombre y una mujer- del amor entre los esposos»³²; esta exclusividad se relaciona estrictamente con la corporeidad que supone el amor conyugal y que lo constituye en la forma más completa de donación de sí, que es a la vez lo que caracteriza de forma más evidente la libertad del hombre. No me resisto a reproducir un párrafo donde Carlo Caffarra expresa con inigual precisión este pensamiento:

«Possiamo ora comprendere, credo perché nella comunione coniugale la persona umana cresce come persona umana: perché è in essa che si realizza come dono di sé. Ed. infatti del vincolo coniugale ritroviamo in modo eminente tutta la misteriosa paradossalità umana. Non esiste un vincolo di mutua appartenenza coniugale: non è possibile, in humanis, appartenersi più che coniugalmente. Non esiste un atto. Di libertà più grande che l'atto con cui la sposa si dona: non è forse possibile, in humanis, essere più libera. La libertà coincide col dono. E il dono di sé implica il possesso di sé: non si può donare ciò che non si possiede. Il massimo dell'auto-affermazione coincide col massimo dell'auto-donazione. E per questo che la comunione coniugale è il luogo della crescita della persona come tale»³³.

El amor conyugal es finalmente fecundo, pues «lo que resulta patente que, por su condición de dádiva total, el amor entre los esposos ha de ser fiel y exclusivo. Pues bien, por la misma razón ese cariño resulta, normalmente, fecundo»³⁴.

³¹ TOMÁS MELENUDO: *o. cit.*, p. 17. ³⁵

TOMÁS MELENUDO: *o. cit.*, p. 19.

⁵³ CARLO CAFFARRA: *La famiglia come ambiente di crescita umana*, *op. cit.*, p. 223.

³⁴ TOMÁS MELENUDO: *op. cit.*, p. 21.

Estos términos actuales expresan con claridad para el hombre contemporáneo lo que con palabras propias de su época expresó el mismo Aquinate, con verbo aparentemente más árido pero preciso en extremo. Respecto a la indisolubilidad, recuerda la dignidad de los esposos y la especial amistad por la que están unidos:

«La amistad, cuanto mayor es, tanto debe ser más firme y permanente. Y entre marido y mujer parece que debe haber la mayor amistad; pues se unen no únicamente con cópula carnal, que aun entre las bestias hace más llevadera la amistad, sino también en todas las relaciones domésticas; por ello, y como un signo de tal unión, el hombre abandona a su padre y a su madre por su mujer, como dice el Génesis (2, 25)»³⁵.

Y de nuevo cuando expone los argumentos contra la poligamia, resurge la amistad y la igual dignidad:

«La amistad requiere una cierta igualdad. Así, pues, si no es lícito a la mujer tener varios maridos, porque tal hecho traería como consecuencia la incertidumbre acerca de la prole, tampoco es lícito al marido tener muchas mujeres; pues si lo fuese no habría una amistad entre marido y mujer, sino más bien una esclavitud de parte de ésta. Esta misma razón se prueba por la experiencia; porque cuando el marido tiene varias mujeres, suele tenerlas como esclavas»³⁶.

Frente a esta opción, la cultura dominante en nuestro mundo afirma la realización separada, individual de cada sujeto, la pulsión romántica momentánea que se traduce en la eterna adolescencia o más bien en la vejez prematura. Esta liberación de todo, incluso de sí mismo, ignora que la realización de cada uno depende de los demás, de que los otros cumplan aquello a lo que se comprometieron, no como sacrificio sino como realización de su libertad. Así nuestro mundo se llena de víctimas, de hijos que no llegaron a nacer por interferir en la ausencia de

³⁵ *Suma contra gentiles*, Libro III, CXXIII, 5.

³⁶ *Suma contra los gentiles*, Libro III, CXXIV, 3.

proyecto de vida en común de la pareja ³⁷, de niños huérfanos de familias descompuestas y recompuestas, de hombres y mujeres abandonados cuando su imposibilidad de mantenerse en el juego semiadolescente les hacía poco competitivos, incapaces de alcanzar el nivel de satisfacción exigido en «Hablemos de sexo» ³⁸. En definitiva víctimas; ¿pero de qué? Del «amor» podría decirnos algún romántico.

Esta preeminencia del subjetivismo tiene nefastas consecuencias, en palabras de Navarro-Valls:

«De ahí que el subjetivismo actual, invirtiendo la tendencia histórica de siglos, aunque en teoría acepte una regulación jurídica del matrimonio, en la práctica la rechaza, en el momento mismo en que entre en contraste con la noción de Derecho y libertad que maneja. No llega a comprender que el subjetivismo exasperado se autorrefuta, precisamente por 'no lograr, en el plano de los principios, garantizar aquella total libertad que proclama como derecho de todos'. En el fondo una utopía que, como tal, es contraria al realismo» ³⁹.

" Esto de la perdurabilidad del matrimonio ha pasado de lugar común a creencia excepcional, en palabras de Francesco D'Agostino: «Con eguale semplicità dobbiamo però ammettere che questo senso della durata non è più avvertito nella cultura di oggi, sia a livello diffuso, di massa, sia a livello di riflessione intellettuale. Il convincimento che il matrimonio sia, per sua intrinseca ragione, destinato a durare -a! di là della volontà arbitraria delle parti- è idea propria ormai solo di settori parziali e minoritari della pubblica opinione o di ristretti gruppi confessionali. Nel nostro secolo si è cioè verificato il più totale ribaltamento del senso comune proprio dell'ottocento, quando ancora il giovane Marx (per fare un solo, celebre esempio), ripeteva, sulla scia di Hegel, il diffuso convincimento contro l'inserzione nella logica matrimoniale dell'arbitrarietà soggettiva.» «Matrimonio e indissolubilità», en *Divino e secolarizzazione*, Giufiré, Milano, 1982, p. 134.

³⁸ Programa de Televisión española, de infausto recuerdo, vital para el proceso de deseducación sexual en España, conducido por Doctora Ochoa, Programa ciertamente moderado ante lo que vino después..

³⁹ RAFAEL NAVARRO-VALLS: *op. cit.*, p. 60.

En parecidos términos:

«Del mismo modo, existe el peligro de que el sentimentalismo y los afectos superficiales hagan perder de vista la realidad y lleven a no respetar los bienes auténticos que están en juego en la actividad sexual. A causa de este impulso sentimental, es posible sentirse pronto a decir 'te amo', cuando, en realidad, lo que se ama es el sentimiento de afecto y ardor que produce la presencia de una determinada persona»⁴⁰.

En efecto, se han encontrado paralelismos entre el momento de crisis que representa el romanticismo y la actual crisis postmoderna, y en apariencia la exaltación amorosa parece característica de ambas épocas.

Conviene matizar, llegados a este punto, que el amor romántico ha dejado una gran impronta desde su manifestación, y que constituye una característica decisiva del movimiento que describimos. Recordamos, de nuevo, la radical oposición entre amor romántico y matrimonio, y la dificultad de domesticar aquél en éste. En palabras de E. Forment:

«La vida se establece sobre los impulsos emocionales, que se convierten en su única guía. Especial importancia tiene el amor. Se estima la pasión amorosa como un valor supremo. Se experimenta como una referencia privilegiada, que, por su importancia santifica su misma faceta hedonística. En realidad, al amor pasional se le toma como ídolo. El amor es algo absoluto, no tiene razones, no está sujeto a leyes, ni a deberes. El amor está por encima del matrimonio, que por su carácter contractual y sus propiedades de unidad e indisolubilidad, le es hasta hostil. El matrimonio entorpece y obstaculiza el auténtico amor, fundado en un sentimiento que puede ser, por tanto pasajero»⁴¹.

Evidentemente, es dudoso que el pensamiento postmoderno, a diferencia del romántico, pretenda santificar nada y mu-

⁴⁰ LAWLER,BOYLE y MAY: *Ética sexual*, Eunsá, Pamplona, 1992, p. 225. "
EUDALDO FORMENT: «El resentimiento romántico y postmoderno», *Verbo*, 329-330, 1994, p. 1094.

cho menos la faceta hedonística. Aquí se encuentra quizá una de las claves más claras de la diferencia de las dos actitudes. Siendo ambas actitudes de crisis, manifestando ambas un exacerbado individualismo, el hombre postmoderno no requiere ninguna trascendencia. Como dice el catedrático de Barcelona:

«La actitud postmoderna, como la romántica, es deformadora de toda la realidad, especialmente la humana, pero, a diferencia de esta última, no pretende suplir ni remediar ninguna deficiencia, ninguna unilateralidad o desorden, de las últimas etapas de la Modernidad, ni anteriores ni posteriores al Romanticismo. Tampoco intenta llenar vacío alguno, ni establecer un radical inmediatismo de lo divino, ni la consecución de ningún auto redención. El hombre postmoderno no reconoce, como el romántico, la necesidad de un apoyo para trascenderse y remediar sus limitaciones... Con respecto a todo lo trascendente, inclusive lo divino, su actitud es la de indiferencia»⁴².

Es necesario destacar que si hay alguna tradición que se. Tome en serio el término amor, que tenga temor reverencial a utilizarlo en vano, esa es la tradición cristiana. Al mismo tiempo esa misma tradición ha expresado el amor con palabras inigualables, que expresan una experiencia irrepetible fuera del propio contexto cristiano, así en 1 Corintios 13:

«Ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles que, si no tengo amor, no paso de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes.

Ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto y todo el saber; ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas que, si no tengo amor, no soy nada.

Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo que, si no tengo amor, de nada me sirve.

El amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni

⁴² EDUARDO FORMEN: «El resentimiento romántico y postmoderno», *Verbo*. 329-330, 1994, p. II13.

Lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fia siempre, espera siempre, aguanta siempre. El amor no falla nunca».

Nuestra propia actitud nace de la sorpresa de haber sido amados hasta el extremo, sin motivo, con una gratuidad absoluta, y paralelamente la angustia de sabernos incapaces de merecer y corresponder a tanto. Bella expresión de todo ello encontramos en el soneto de Lope de Vega:

«¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?/¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,/que a mi puerta, cubierto de rocío./pasas las noches del invierno oscuras?/¡Oh, cuánto fueron mis entrañas duras/pues no te abrí! ¡Qué extraño desvario/si de mi ingratitud el yelo frío/secó las llagas de tus plantas puras!/¿Cuántas veces el ángel me decía:/'Alma, asómate agora a la ventana/verás con cuánto amor llamar porfia'!./y cuántas, hermosura soberana,/Mañana le abriremos', respondía/para lo mismo responder mañana!»

Como es sobradamente conocido la tradición cristiana recoge en el mismo Génesis dos relatos de la Creación y dos relatos del inicio de la relación entre el hombre y la mujer. En palabras del *Catecismo*:

«La Sagrada Escritura se abre con el relato de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27) y se cierra con la visión de las bodas del Cordero (Ap 19, 7. 9). De un extremo a otro la Escritura habla del matrimonio y de su 'misterio', de su institución y del sentido que Dios le dio, de su origen y de su fin, de sus realizaciones diversas a lo largo de la historia de la salvación, de sus dificultades nacidas del pecado y de su renovación 'en el Señor' (1 Co 7, 39) todo ello en la perspectiva de la Nueva Alianza de Cristo y de la Iglesia (Cf Ef 5, 31-32)»⁴³.

En el primero de los textos que venimos citando, la relación se establece del siguiente modo:

«Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y Dios los bendijo diciendo: 'Sed pro-

⁴³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1602.

líficos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra»⁴⁴

Sobre este texto se construye lo que en la terminología clásica se ha denominado fin primario del matrimonio.

En el segundo texto, y respecto a nuestro tema, se dice lo siguiente:

«Después Yavé Dios dijo: 'No es bueno que el Hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él'. ...Entonces Yavé Dios hizo caer sobre el Hombre un sueño letárgico, y mientras dormía tomó una de sus costillas, reponiendo carne en su lugar; seguidamente de la costilla tomada al Hombre formó Yavé Dios a la mujer y se la presentó al Hombre, quien exclamó:

'Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada varona porque del varón ha sido tomada'. Este es el por qué el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne» (Gen. 2, 18, 19-24).

De aquí se toma la denominación de mutuo auxilio entre los cónyuges. Como ha explicado Victorino Rodríguez: «La sociabilidad natural y amistosa tiene su primera realización en la familia, 'célula de la sociedad'». Santo Tomás afirma que «el hombre es, por naturaleza, más animal conyugal que político» (In VII Ehtic, lee. 12, n.º 1720). Este consorcio o comunión de la pareja humana «en una sola carne» es mucho más corporal o biológica; es, ante todo, espiritual y amistosa, altruista y dadivosa; del ego con el alter ego. El fenómeno del enamoramiento se expresa en el capítulo segundo del Génesis por el asombro que experimentó Adán al encontrarse con Eva a su medida; hueso de sus huesos y carne de su carne.

«La sexualidad mediante la cua! el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con

⁴⁴ Gen, [-26.

el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte» (Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Familiaris consortio*, n.º 1!) ⁴⁵.

El texto es revelador, mucho más que los comentarios que podamos hacer al respecto. La llamada a la unión matrimonial surge de la identidad de los cónyuges y de la necesidad de complementación. La realización del sujeto surge en esta unión, que es en el sentido más estricto una unión amorosa. En ningún lugar como este se produce una donación tan irrevocable, cuya comprensión ha luchado permanentemente contra la patrimonialización, por un lado, y contra la tendencia endógena que evitaba que se dejase a su padre y a su madre por otro. En nuestros días lucha contra la ausencia de donación que surge del encuentro casual inmantenido, del «no logramos que esto funcione» tan presente en las películas americanas que marcan las tendencias de la ideología dominante.

La definición presentada pone en relación los fines del matrimonio. Es absurdo enfrentarlos o intentar suprimir alguno de ellos como se ha pretendido en nuestros días. A este respecto dice Leclercq:

«Il y a donc un lien de dépendance mutuelle tellement étroit entre l'union conjugale et la fécondité qu'il est faux de les séparer et, encore plus, de les opposer. C'est l'amour qui produit l'enfant, et les conditions de la reproduction sont d'autant plus parfaites que l'amour est plus parfait entre les parents. Pour les faciliter de l'exposé, on peut bien distinguer l'amour et la procréation comme deux fins distinctes, mais la dernière risque de tourner en obscurité, comme il arrive souvent, parce que le désir de l'autre amène à négliger certaines nuances et à fausser ainsi les termes du problème» ⁴⁶.

⁴⁵ VICTORINO RODRÍGUEZ: «Año de la Familia», *Verbo*, n.º 327-328, pp. 698-699.

⁴⁶ JACQUES LECLERCQ: *Leçons de droit naturel*, III, «La Famille», Ed. Wes-mad-Charlier, 4.^a ed., Namur, 1958, p. 26.

Resultan en este sentido clarificadoras las palabras de Francisco Cañáis:

«La formulación tradicional hablaba de un fin primario: la procreación y educación de la prole'. Esta terminología no sólo no supone la unicidad exclusiva de este fin sino que admite la existencia de otros fines secundarios, pero subordinados, por lo mismo, esencialmente a aquél fin que es ciertamente el único que puede ser considerado según aquella primacía, y al que se ordenan todos los otros fines del matrimonio».

Y añade:

«Cuando se intenta plantear el problema de los fines del matrimonio desde la perspectiva del enfrentamiento entre el amor y la fecundidad, se viene a desconocer la más fundamental perspectiva desde la que puede ser considerado el hombre como ser personal, y su llamamiento a la plenitud propia y a la comunicación de la vida y la existencia humana» ".

La perspectiva personalista, sin perder de vista el fin de la persona y de la propia especie, considera el amor conyugal, desde el punto de vista de la persona y de las exigencias propias de la misma. Es por esto que la explicación de la estricta monogamia y de la indisolubilidad ligada a ella, adquiere una notable riqueza y complejidad. En este sentido, lo que podíamos denominar el momento matrimonial precede al estrictamente familiar, y la monogamia y la indisolubilidad se caracterizan respecto al primer momento, como exigencias de la dignidad de los esposos, aunque tiene, ciertamente, una notable influencia en el segundo.

Debemos recordar, en relación con esto, que «desde el punto de vista más estrictamente metafísico, la persona se encuentra caracterizada por la posesión de un acto de ser en propiedad privada». En efecto, la persona tiene el acto de ser de una forma diversa a como lo tienen las realidades infrapersonales,

⁴⁷ FRANCISCO CANALS VIDAL: «Matrimonio y amor», *Verbo*, 181-182, Madrid, pp. 67 y 69.

de aquí viene una dignidad en grado sumo ligada a su condición de irrepetible y a su singularidad. Por lo que se deriva, a juicio de Tomás Melendo, que:

«Esa propiedad -la forma en que detenta el acto de ser- se comunica, participadamente, a todo cuanto el ser humano actualiza y, en concreto, a la naturaleza sexuada, en que el acto de ser es recibido y que constituye el objeto propio e inmediato de la donación matrimonial: también la propia y particular naturaleza -su esencia singular y concreta- es poseída por cada hombre en propiedad privada. En consecuencia, la comunicación de esa naturaleza, el que otra persona entre, aunque sólo sea de algún modo, a participarla, exige un acto de donación de sí mismo; tiene que haber un momento de entrega, un momento de producción de la vinculación mutua fundado en la libre decisión, y esto es precisamente el pacto conyugal»⁴⁸.

Esta entrega implica una responsabilidad.

Como hemos visto desde la perspectiva de la libertad del sujeto exige también la posibilidad de auto-perfeccionamiento en un acto de entrega que se constituye en el supremo acto de libertad, y que es una donación completa. Conviene observar que esta donación parecería más excelente cuanto más universal fuera, pero conviene también recordar, con la teoría tomista, que el cuerpo humano es, a la vez, límite y posibilidad del hombre. En el tema que tratamos el cuerpo permite la relación amorosa estrictamente humana pero a la vez la condiciona. En palabras del autor que venimos citando:

«Pero lo corpóreo resulta individuado con unas características muy distintas de aquellas por las que es singular el espíritu. Por este motivo, en la misma medida en que el amor humano haya de expresarse a través del cuerpo... forzosamente ha de ir disminuyendo el ámbito de expansión. Y en el caso que nos ocupa, el de la entrega de la sexualidad... el carácter total de la donación exige que la propia capacidad procreadora, con todas las dimen-

⁴⁸ TOMÁS MELENDO: «Metafísica del amor conyugal», *Anthropotes*, 1, 1991, p. 19.

siones que la enriquecen, se ofrece de forma exclusiva y recíproca a la misma persona»⁴⁹.

Y del mismo modo: «Pero se comprende también que el mutuo derecho de los cónyuges al cuerpo del otro, en orden a aquellos actos generadores, no pueda considerarse caprichosa y egoístamente desvinculado de la ordenación de la naturaleza a la función generadora»⁵⁰.

Contra esta perspectiva se alza tanto la poligamia -es decir la poliginia y la poliandria- como la poligamia sucesiva -es decir el divorcio y nuevo matrimonio- igualmente las así denominadas «parejas de hecho», y todo ello porque:

«en todos esos casos, [a persona resulta puesta en la situación de un objeto de goce, al servicio de otra persona, El matrimonio disoluble es únicamente (o, en todo caso, desde luego) una institución que permite la realización del goce sexual del hombre y de la mujer, pero no la unión duradera de las personas basada en la afirmación recíproca de su valor. De hecho, la unión que tiene por base esta afirmación no puede ser más que durable, ha de durar mientras las personas continúan en recíprocas relaciones. No se trata aquí de su duración espiritual, porque está fuera del tiempo, sino de su duración en el cuerpo, la cual no acaba sino con la muerte»⁵¹.

Desde el punto de vista histórico el derecho canónico reforzó una monogamia que estaba intuita en el derecho romano, aunque con salvedades respecto al modelo que luego se impondría. Pues, como ha destacado R. Navarro-Valls:

«Dicho esto, conviene añadir que en Roma la monogamia no tenía idéntico perfil técnico-jurídico al que posteriormente tuvo el matrimonio cristiano, tal como el Medievo lo lega a Occidente. Es decir, también en este punto cabe hablar de aportaciones del

⁴⁹ TOMÁS MELENDO: *op. cit.*, p. 21.

⁵⁰ FRANCISCO CANALS: «Matrimonio y Amor», *Verbo*, 181-182, Madrid, p. 70.

⁵¹ KAROL WOJTYŁA: «Amor y responsabilidad», ed. castellana, *Razón y Fe*, 3.^a ed., Madrid, 1978, p. 241.

Derecho canónico respecto al Derecho romano. Para el Derecho romano, efectivamente, era impensable inicialmente el delito de bigamia. La propia consideración fáctica del matrimonio impedía el planteamiento de situaciones calificables de bigamia. Entre otras razones, porque la simultánea convivencia con dos personas implicaba inmediatamente la ausencia de la honorabilidad social requerida, y el abandono del cónyuge para iniciar la convivencia con otra persona implicaba la disolución del primer matrimonio y el inicio del nuevo»⁵².

Conviene precisar que por la propia norma personalista, tal como la ha denominado Karol Wojtyła, el matrimonio adquiere esencialmente una dimensión objetiva, que ya no depende de la percepción de los cónyuges, es decir, no puede ser disuelto a voluntad. Y esto no por una cuestión de conveniencia social sino por la propia esencia del mismo. El que pasado el tiempo los cónyuges, aun de consuno, decidan que ya no se quieren no cambia el hecho de que están unidos objetivamente. De esta forma

«puede suceder que uno de los esposos o los dos no encuentren ya la base subjetiva de su unión, puede asimismo suceder que un estado subjetivo aparezca en oposición a la unión dicha desde el punto de vista psicológico o psico-fisiológico. Semejante estado justifica su separación de cuerpos, pero no puede anular el hecho de que ellos permanecen objetivamente unidos, precisamente en cuanto esposos»⁵³.

La indisolubilidad prefijada en el Génesis y presentada como modelo en el *Cantar de los Cantares* es redescubierta por el matrimonio cristiano, que la presenta con toda claridad a pesar de la dureza de la reclamación frente al mundo circundante, para el que se trataba de una novedad extraordinariamente gravosa. Así:

⁵² RAFAEL NAVARRO VALLS: *Matrimonio y derecho*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1994, p. 23. ⁵³ KAROL WOJTYŁA: *op. cit.*, p. 241.

«Efectivamente, proclamar la indisolubilidad del vínculo era una auténtica revolución en el contexto en que el cristianismo irrumpe en la historia. Desde luego, no quiero decir que la estabilidad de la unión matrimonial no fuera algo tendencial en los modelos matrimoniales a los que sucesiva -o simultáneamente- ha de enfrentarse el cristianismo; pero conviene entender el problema: ahora se invierten los términos, lo que antes era un desiderátum pasa a ser un principio» ^{5\}

Es por esta entidad objetiva por lo que el matrimonio es una institución, que se basa y trasciende las relaciones sexuales, y que las justifica, en el sentido de que las hace justas. Esta necesidad de justificación remite igualmente a que el matrimonio, a través de la procreación, pase a ser una familia. De esta forma la familia es una institución fundada sobre el matrimonio. Este, a su vez, es el lugar donde la persona que nace es acogida dignamente, en correspondencia con su dignidad de persona. En este sentido, el matrimonio es el lugar adecuado de la genealogía de la persona ⁵⁵.

La objetivación que representa el matrimonio constituido en familia explica lo que se ha denominado la naturalidad del mismo y su necesaria trascendencia hacia el Derecho; también significa que en la familia existe un bien propio que se traduce en bien de las personas unidas en ella, pero que por otra parte es también fuente de bienes para la propia comunidad. Esto supone que los sujetos en la familia no son individuos relacionados contractualmente que modifican arbitrariamente su posición, sino que tienen una serie de deberes en cuanto personas integradas en una familia. Del cumplimiento de estos deberes depende el bien de esta sociedad natural y de este bien depende a su vez el de los integrantes de la misma, de forma semejante a como ocurre con la comunidad política. De aquí que dentro de la virtud de la prudencia, tan olvidada

^M RAFAEL NAVARRO VALLS: *Matrimonio y Derecho*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1994, p. 24.

["] CARLO CAFFARRA: «La familia come ambiente di crescita umana», *Amhropotes*, 2, 1994, p. 223.

y tan necesaria en nuestros tiempos, podamos distinguir una prudencia doméstica que atiende al bien de la familia, y que deben tener todos los miembros de la misma, pero especialmente quien tiene su cuidado. Así la referencia a la diligencia del «buen padre de familia» tiene un sentido específico muy claro, perdido cuando la familia no es más que una yuxtaposición de intereses o un campo de afirmación de autonomías, donde el bien de cada sujeto no tiene que ver con el de los demás. En este sentido, es especialmente clarificadora la explicación de Leopoldo Eulogio Palacios al afirmar que:

«Existen también, en un plano distinto, otras prudencias, que no se limitan a dirigir la acción humana en orden al bien de uno mismo, sino que miran el bien de los demás, y que lo miran, claro está, no de reojo y con envidia como para quedarse con él, sino muy al contrario, para salvaguardarle de todo mal. Con estas prudencias tan desinteresadas puede el hombre gobernar las dos sociedades naturales en que convive con sus semejantes: la sociedad doméstica y la sociedad civil. La prudencia enderezada a asegurar el bien común de la familia se llama por eso prudencia doméstica (o, a veces económica, esto es, relativa al orden de la casa)»⁵⁶.

El modelo que definimos, y que remite a la naturaleza del hombre, se ha construido a lo largo del tiempo en un esfuerzo realizado en la sociedad constitutivamente cristiana que es la occidental. En esta realización no cabe despreciar la dimensión histórica, pues en palabras de Gaudemet:

«Al igual que toda institución, el matrimonio pertenece a la historia. En cada época y en todas las sociedades, constituye la expresión de una moral y de unas costumbres. El jurista, que le va dando forma, también es un hombre de su tiempo; si bien a él le corresponde guiar la institución hacia unas metas que le parecen justas y buenas. El tener en cuenta las realidades no impone el abandono de principios superiores. A cada paso, en la historia del Derecho aparece el juego de fuerzas contrarias»⁵⁷.

⁵⁶ *La prudencia política*, 4.^a ed., corregida y aumentada, Gredos, Madrid, 1978, pp. 23 y 24.

⁵⁷ JEAN GAUDEMET: *El matrimonio en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993, p. 26.

Como hemos dicho, la institución del modelo actúa evidentemente sobre un modelo previo, el cual reúne, con toda obra humana, elementos naturales que se traducen en institución cultural, con sus aciertos y sus defectos, respecto al «telos» humano. En este sentido, el modelo neotestamentario que perfecciona -pues vuelve más exigente- el veterotestamentario, incide sobre el matrimonio romano. Muy peculiar respecto a otros contemporáneos, estaba en fase de universalización en el Imperio, y como tantas otras cosas será su cristianización lo que garantice su perdurabilidad en el tiempo y su perfección tanto desde el punto de vista ético como jurídico.

El matrimonio romano había quedado definido de forma difícilmente superable, hasta el punto que quedó conservado por el Derecho canónico, no tanto por la generalidad de la definición sino por el acierto de la misma. Así en D. 23, 1 se recoge lo que había definido Modestino «Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio», definición clásica que se conserva en el Derecho romano tardío.

Aunque la «coniunctio maris et feminae» se refiere a la unión sexual, es importante señalar que se mencionan igualmente la comunidad de vida y la puesta en común de lo referente al derecho divino y al derecho humano. Así es lugar común que «en opinión de los juristas romanos la unión carnal no es necesaria para la validez del matrimonio»,⁸⁸ de forma que no es la unión carnal sino el consentimiento lo que lo genera.

A pesar de la amplia aceptación del divorcio el modelo romano tendía hacia la estabilidad como ideal anhelado, de forma que resultan especialmente reveladoras las palabras de Gaudemet:

«'Coniunctio, consortium., communicatio', tres términos que se complementan. Con ellos Modestino quería subrayar la comuni-

⁸⁸ JEAN GAUDEMET: *El matrimonio en Occidente, op. cit.*, p. 35.

dad total y duradera creada por la unión conyugal. De ella, la literatura latina nos brinda muchos ejemplos, ya sean los poetas que cantaron el amor conyugal, o los historiadores como Tácito, que describieron la abnegación de las mujeres que, por amor a su marido, consentían el sacrificio supremo. Por su lado, las fórmulas un tanto estereotipadas de las inscripciones funerarias reflejan la imagen que se deseaba dar de la unión conyugal. Aunque no siempre expresan la realidad cotidiana, relatan el recuerdo que se quería dejar del difunto»⁵⁹.

Sobre este modelo actuaría el cristianismo, que, como es sabido, se centró en la construcción de una forma de vida conforme al exigente precepto evangélico, como respuesta al maravilloso acontecimiento que había experimentado. Dicho de otra forma, y desde un punto de vista que me parece especialmente clarificador, el cristianismo no pretendió en primer lugar una construcción jurídico-política, cosa generalmente admitida, pero tampoco un proceso de moralización, tesis ésta peor entendida; otra cosa es que la conversión generase una modificación de las costumbres y que la cristianización provocase un fenómeno cultural en el más amplio sentido de la palabra. Desde esta perspectiva cabe observar que el argumento moral, las buenas costumbres de los cristianos, fue, ante todo un procedimiento de acercamiento a los paganos, basado en el dato natural, pero no fue un fin, moralizar el mundo.

Por esto adquiere sentido también la tesis de la imposibilidad del modelo cristiano sin cristianismo, o más específicamente sin Cristo, y vemos las profundas razones del fracaso del intento ilustrado y, nos atrevemos a decir, de cualquier intento semejante que se pretenda en el futuro. De igual forma, frente a la tesis del acarreo o compatibilidad de hallazgos culturales, me inclino por la incompatibilidad de soluciones de raíces contrapuestas.

⁵⁹ JEAN GAUDEMET: *El matrimonio en Occidente*, op. cit, p. 36.

La actuación de la Iglesia, guiada por los parámetros arriba enunciados, modificó el sistema romano, pues en palabras de Gaudemet:

«si bien la Iglesia aceptó el principio consensual, no se limitó a recibir el sistema romano. Rechazó en los ritos nupciales aquello que recurría a las creencias paganas, o entrañaba el riesgo de chocar con su moral. Teniendo en cuenta la gravedad del acto y sus aspectos religiosos, se esforzó por garantizar su autenticidad mediante una publicidad y lo rodeó de ritos religiosos. Por último en un nuevo enfoque de las relaciones familiares y sociales, esbozó una reglamentación original de los 'impedimentos' al matrimonio»^m.

Si la acción de la Iglesia valora el consentimiento de los contrayentes, hasta el extremo de hacer frente a la exigencia de consentimiento paterno, emancipa este consentimiento una vez otorgado de la voluntad de los cónyuges, de manera que casi podemos hablar de consentimiento inicial. Esta base de la institucionalización es ontológica. Como dice Darío Composta:

«La normatività che così abbiamo determinato, come intellaiatura della famiglia, è derivata da un ordine ontológico, implantato nella struttura umana».

Y tiene consecuencias para todos los miembros de la familia:

«Diverso é il contralto matrimoniale, in cui i contraenti non mirano direttamente all'esercizio di diritti e doveri, ma alPacquiso di uno stato o condizione sociale nuova: l'uomo diventa marito e la donna moglie; i nati non saranno sempüci cittadini, ma anzi-tutto figli»⁶¹.

El esfuerzo de cristianización del mundo romano, excepcionalmente valioso, se vio truncado con la ruptura del mismo, de forma que de nuevo se debió realizar un notable trabajo de

⁶⁰ JEAN GAUDEMET: *El matrimonio en Occidente, op. cit.*, p. 72.

⁶ DARIÓ COMPOSTA: *La Famiglia nella tempesta*. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1987, pp. 36-37.

cristianización de un mundo germánico, o más extensamente bárbaro, muchas de cuyas costumbres chocaban con los principios predicados por el cristianismo, especialmente en nuestro campo. Así:

«Un derecho matrimonial apoyado tanto en la técnica romana como en la moral cristiana se había constituido, si bien laboriosamente, en los últimos siglos del Imperio. Se han expuesto sus debilidades y sus insuficiencias. Como consecuencia de las invasiones germánicas y de la instauración de los nuevos reinos, ¿qué quedó de él?» »

Los fenómenos del momento son ambivalentes pues, si bien se quebró la unidad del Imperio romano, el retroceso de la técnica jurídica fue notorio y se introdujeron multitud de usos germánicos, por otro lado se fue afirmando la autoridad de la Iglesia; desde esta autoridad se acometió el prodigioso intento de construir un orden que, tras la amputación que significaron las invasiones musulmanas respecto al mundo antiguo, dio lugar a lo que conocemos como Cristiandad que, con los defectos de toda obra humana, aspiró a traducir el modelo de Cristo en la vida social.

En este contexto se construye lo que se ha denominado el modelo clásico matrimonial canónico, completado junto con las catedrales o la Escolástica, en la época, para nosotros áurea, del siglo XIII europeo. Se produjo la feliz coincidencia de una notable madurez doctrinal con el medio para la traducción de la misma a través del cuasimonopolio eclesiástico tanto legislativo como jurisdiccional en este ámbito. De nuevo con Rafael Navarro-Valls:

«De modo que el monopolio eclesiástico -legislativo y jurisdiccional- fue decisivo para la institucionalización de una vigorosa construcción jurídica matrimonial basada, a su vez, en la visión antropológica cristiana. La propia concepción unitaria del Derecho en el Medievo supuso que el matrimonio pudiera encuadrarse

⁶² JEAN GAUDEMET: *op. cit.*, p. 113.

en lo que actualmente llamaríamos 'Derecho privado', pero sin los efectos potencialmente desinstitucionalizadores que hoy representa este encuadre»⁶³.

Así, definimos un modelo, realizado históricamente, donde el matrimonio, frente a lo que hoy denominamos unión libre, aparece como base de la familia, llamando necesariamente a una intervención social que consagra los lazos entre los esposos y los que unen a los hijos con los padres; de forma que al remitirse al dato natural, en el sentido que en la filosofía tomista adquiere este término, no se crea indebida dependencia ni por parte del matrimonio ni de la familia respecto al conjunto social ni, especialmente, respecto al Estado^M.

En definitiva, pareció posible, aunque fuese como pretensión, referirse a un lugar donde el ser humano sea recibido, un hogar donde se le valore por sí mismo, donde los esposos se

⁶ⁱ RAFAEL NAVARRO-VALLS: *Matrimonio y Derecho*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1994, p. 34.

^M «La distinction entre le mariage, base de la famille, et l'union illégitime appelle une intervention de la société. La famille ne put se développer sans une reconnaissance sociale qui consacre le lien unissant les époux et unissant les enfants aux parents. C'est la descendance ou l'ascendance qui détermine avant tout la personnalité sociale de l'homme. L'enfant n'a devant la société d'autre personnalité propre que d'être le fils ou la fille de tel ou telle... Cette intervention de la collectivité ne crée cependant, ni le mariage, ni la famille; elle se borne à les reconnaître. La famille est une institution de nature qui s'impose à la collectivité, et en fait, et en droit.» JACQUES LECLERQ: «L'encos de Drouet Natural», // *La Famille*, 4.^a edición, Wesmael-Charlier, Namur, 1958, p. 34, Igualmente Composta «L'ontologia cristiana della famiglia trova qui la conferiría de-lla sua ecumenicità; ma oggi nel mondo occidente la caduta del senso religioso della vita e della partecipazione della procreazione all'azione divina, ha pro-vocato la caduta di questa ontologia. Come osserva Sergio Cotta, la cultura della modernità (noi diremmo della nuova barbarie) ha distrutto i due cardini su cui si reggeva la famiglia europea: il sacramento e in concetto di natura. In particolare la «natura ha cessato di essere -egli precisa- la mediazione privilegiata tra il divino e umano; alia natura si è sostituito in esclusiva la cultura, ma una cultura que nega Dio per Sostituirlo con la storia, la soggettività (o arbitrio), il privato... DARIO COMPOSTA: *La famiglia nella tempesta*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1987, p. 24. La cita de COTTA es de «Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio», en AAVV, *Famiglia, diritto e diriuo di famiglia*, Milán, 1985, pp. 15-34.

realicen en el mutuo encuentro, donde vean juntos crecer a los hijos y desde donde vean aparecer a los hijos de sus hijos, como dice la entrañable bendición, donde surgan los seres para la eternidad; una sociedad donde este hogar sea posible, donde se reconozca este esfuerzo, donde se cifre la esperanza de la propia supervivencia, esta es la propuesta cristiana.

La quiebra del modelo hasta hacerlo difícilmente reconocible está vinculada de forma decisiva a la descristianización, la acompaña y se ve mediatizada por la mayor o menor profundidad de este fenómeno, una de las notas definidoras de nuestra época. Es evidente que puesta en tela de juicio la base moral de la institución matrimonial ésta entra en crisis en su vivencia en las costumbres, que sirven, por otro lado, como medio inexcusable de guía moral. Con Rafael Gambra Ciudad:

«En el seno de una moral viva y actuante la síntesis práctica de estas dos exigencias del 'bios' y de! 'logos', se da precisamente en las costumbres, es decir, en la vida colectiva de los hombres, vida histórica guiada por los preceptos de una ley general eterna. Costumbres que, a su vez, crean leyes, pero leyes ya íntimas, adaptadas, concretas, evolutivas.

Lo mismo que el hombre en su obrar individual se rige por imágenes motoras, en la vida de relación actúa por imágenes de comportamiento que son producto de una larga y remota elaboración en la que fe y sentimiento tienen la parte más decisiva...»⁶⁵.

Esto, evidentemente, no quiere decir, que la reflexión no haya continuado durante los últimos siglos, y que alguna de las notas que implican la plena vinculación del matrimonio con el valor de la persona no se hayan definido, en su mayor perfección, en los últimos tiempos.

⁶⁵ «Moral y cambio social», en *Eso que llaman Estado*, ed. Montejurra, Madrid, 1958, p. 156.

Capítulo III

INCIDENCIA TECNOLÓGICA EN EL ÁMBITO FAMILIAR

Es cuestión de observar cómo la tecnología, o eso que hoy denominamos las nuevas tecnologías, puede incidir en el modelo de familia que hemos presentado. Si la tecnología ha cambiado el mundo contemporáneo, hasta casi liberar al hombre en la versión optimista que tanto hemos oído, o enfrentarle con un inmenso poder para bien o para mal, tantas veces para mal, se puede sospechar que la misma había de incidir en el ámbito familiar, el más cercano a cada persona. La profundidad del intento tecnocrático ha sido tratada con acierto por Sciacca, quien respecto a su origen afirma:

«La segunda, que se enlaza con la primera, se configura en formulaciones cada vez más precisas y perfeccionadas a medida que avanza el progreso técnico-industrial y con él la transformación ambiental de la sociedad: naturalización y humanización pura y simple de Dios en vista de la 'gran esperanza' de la organización mundial en la que convergen, de un lado Saint-Simón, los sansimonianos y el socialismo francés de! Ochocientos, y, de otro,

Feuerbach, Marx y los diversos marxismos, hasta la actual 'teología de la muerte de Dios'».

El esfuerzo toma nuevo impulso en los sesenta, cuando según el mismo autor:

«El tema de la lograda 'madurez' del hombre moderno, en la versión iluminística actualizada durante todo el siglo pasado y el nuestro, se ha repropuesto en pleno: reconquista de los poderes de la razón alienados en Dios de modo que se sustituya el prejuicio dañoso de la Providencia por el benéfico, orden racional descubierto y dominado por el hombre o por éste impuesto a la naturaleza para dominarla; rescate del trabajo alienado en el amo-explotador y capacidad del hombre, una vez despertada y madurada la conciencia social, de construir por sí un orden perfecto de justicia, que antes alienaba en un Dios amo y tirano, invención del hombre mismo, explotada por las clases dirigentes para conservar privilegios e injusticias; conciencia totalmente desplegada de la potencia de los medios cognoscitivos y operativos que, gracias al desarrollo de la ciencia y de la técnica, hacen al hombre cada vez más autónomo y autosuficiente»¹.

Sin embargo, la esperanza aparece pronto rota:

«Jünger afirmó que las fuerzas elementales, que la técnica pretende dominar, se desencadenan, precisamente, y con renovado vigor, a consecuencia del mismo progreso tecnológico, comprometido en un proceso de desarrollo exponencial que produce estupefacción y vértigo.

Heidegger habló del enfrentamiento del hombre con la naturaleza, provocada y forzada por la ciencia y la técnica a poner de manifiesto sus poderosas fuerzas ocultas. Y Russell advirtió que dada la insensatez del hombre en cuanto a los fines, todo aumento de la potencia técnica que facilite su logro es un mal.

La ética futura ha de enfrentarse con las nuevas circunstancias de un mundo tecnificado y, acaso en primerísimo lugar, con

¹ MÍCHELE FEDERICO SCIACCA, «Desde el sansimonismo a la Tecnocracia», en *Verbo*, n.º 103, Madrid, pp. 281 y 288.

el fenómeno de una técnica que tiende a un poderío total independizado.

Marcel de Corte, en el libro *L'Homme contre lui-meme*, afirmó que no constituye un azar el que el desarrollo de la tecnocracia, en el mundo moderno, haya coincidido con el crecimiento de la idolatría de lo colectivo, en la que el hombre pierde el sentido de lo individual y concreto y naufraga bajo la presión abstracta del número...

Pues bien, la ironía consiste en que la tecnología moderna parece estar conduciendo al hombre a su desvalorización, que alcanza a las actividades cerebrales, e incluso a la angustia del propio poder»².

No es ninguna novedad sostener la tesis que señala cómo la tecnología hecha ideología, que es la tecnocracia, es capaz de incidir en el campo familiar³. En efecto, no hay razón para pensar que la tecnocracia que por definición no encuentra límites en su capacidad de gestión -pues la gestión universal es su razón de ser- iba a respetar ningún ámbito de intimidad, toda vez que la propia gestión tecnocrática elimina el mismo concepto de intimidad respetable. Con acierto observa Rafael Gómez Pérez aspectos aparentemente inocentes de esta intromisión de los gestores.

«Se puede recordar aquí la proliferación de encuestas sociológicas. Algunos encuestadores tienden a crear -sobre todo en las personas con menos nivel cultural o con poca práctica en este tipo de actividades- una especie de obligación natural a contestar a las preguntas, también cuando, por su formulación se oponen a la sensibilidad de los encuestados»⁴.

¹ JOSÉ MARÍA CARBALLO FERNÁNDEZ, «El intento de liberación del hombre por la técnica», en *Verbo*, n.º 83, Madrid, pp. 216-217.

³ Es de obligada cita la obra de JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Montecorvo, Madrid, 1975. Especialmente, en nuestro tema el Capítulo IV de la Sección tercera. Asimismo «La tecnocracia», *Verbo*, n.º 158, pp. 1153-1172.

⁴ RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, *Problemas morales de la existencia humana*, Magisterio, 4.ª edición, 1987, p. 189.

En efecto, la intimidad que remite al pudor, salvaguarda lo más propio del hombre, ensalza su dignidad, manifiesta la condición de persona, a la que tanto remite el capítulo anterior. Pero descompuesta la propia persona, agredido su pudor, manipulada su intimidad, la misma queda reducida a mero objeto. Con Guitton:

«De esta manera, la reacción pudorosa es la reacción natural del que se sabe mirado por el 'voyeur'. La mirada del 'voyeur' me reduce a mi cuerpo prescindiendo de mi rostro, de mi mirada, de lo que en mí mismo atestigua mejor de mi ser verdadero, de mi cualidad de persona humana. Por medio de mi pudor me hurto a [a vista del otro que me busca, pongo freno a sus deseos, hago esperar su abrazo; y con este freno, gracias a esta espera, le hago comprender que lo que soy de verdad, no es todavía eso que él percibe (o intenta percibir) de mi ser, que mi ser más profundo todavía no se le ha entregado»⁵.

El «habitat» de la persona pierde entonces valor humano y resulta extraordinariamente empobrecido, y este empobrecimiento nos aleja del conocimiento de la realidad a la que nos referimos. Es decir, tal como entre nosotros se describe la familia, tal como actúan los tecnócratas, lo humano pasa a ser subhumano. Es como si al entrar en una habitación donde ha vivido plenamente una persona durante largos años, hiciésemos de la misma una descripción puramente física, no sólo sin valorar los recuerdos, la foto de primera comunión, un regalo de cumpleaños, sino sin describir el uso de los objetos, una cama que es un trozo de madera con un saco de plumas, una radio que es un aparato metálico, un enchufe que es un agujero en la pared, y como si al terminar tan «objetiva» descripción pensásemos que sabíamos algo de la realidad que nos circunda.

Por eso, si por razón de las exigencias de descripción objetiva limitásemos lo humano de tal modo que, por ejemplo, describiésemos la casa como del hombre como mero refugio térmico, sin considerar las exigencias propias de la intimidad

⁵ JEAN GUITTON, *Lo impuro*, PPC, Madrid, 1992, p. 39.

humana, y moviésemos a agentes y pacientes a actuar con proporcidad en este terreno, la visión resultante sería notablemente empobrecedora; y conste que el ejemplo está buscado en uno de los terrenos donde con mayor descaro ha actuado la tecnocracia planificadora, y donde la solución técnica ha hecho tabla rasa de lo más propio del hombre ⁶.

De esta forma, la tecnología gestionada por sus técnicos incide en todas las formas imaginables sobre el ámbito familiar, en un proceso reductivo que no es neutral, sino que apenas encubre una finalidad clara, subyacente ⁷.

Esta incidencia se produce por lo que, con acierto, se ha denominado la subsidiariedad al revés. Esta subsidiariedad al revés, constitutiva del Estado contemporáneo, tiene una honda raíz filosófica. Como afirma Francisco Cañáis:

«Porque es un signo misterioso de nuestro tiempo el que la realización práctica de los inmanentismos explícitamente monistas o pretendidamente pluralistas, se haya traducido siempre en la absolutización de lo político y la divinización del poder. Hay que comprender, para no equivocarse en este punto, que es totalmente superficial para esto el juego dialéctico democracia-totalitarismo. La primera formulación teórica del origen de la conciencia moral desde la potestad política, y la más decidida afirmación del carácter absoluto e incondicionado con que el poder pone en la vida social cualquier concepto de bien o mal, de justo e injusto, la hallamos en Spinoza, precedente del Contrato Social de Rousseau, y que afirma expresamente que la democracia es el más absoluto de los regímenes políticos» ⁸.

⁶ JACINTO CHOZA, *La supresión del pudor*, 2.^a edición, Eunsá, Pamplona, 1990.

⁷ Sobre el tema, y en relación con el ámbito biotecnológico, véase el trabajo de MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ DE LA CIGÜÑA, «Bioética y tecnocracia», en *Verbo*, n.ºs 315-316, junio-julio-agosto 1993, pp. 505-526.

⁸ FRANCISCO CANALS, «Sentido del principio de subsidiariedad», *Verbo*, n.º 191-192, Madrid, p. 25,

Por el contrario, el principio de subsidiariedad encuentra su explicación en el concepto de bien común y se traduce en la presencia de tres preceptos:

«1) El individuo y la comunidad menor, como miembros del todo, tienen la ineludible obligación de hacer por propia iniciativa en favor del todo cuanto sus fuerzas le permitan.

2) La sociedad no puede moralmente privar al individuo ni a las comunidades menores, incluidas en su ámbito, de las aportaciones y tareas que corresponden a su misión. Es un precepto de no injerencia del todo en el deber de las partes. Allí donde el cumplimiento de un deber se impida o se dificulte puede reclamarse como un derecho inviolable. Nadie debiera ser privado del derecho a cumplir con su deber.

3) La sociedad está obligada a prestar ayuda tanto a los individuos como a las formas sociales menores y a los órdenes comunitarios subordinados, fomentando las condiciones para su promoción y desarrollo a fin de que puedan cumplir la función que les afecta en orden al bien común. Estamos ante el precepto de asistencia entendido como misión subsidiaria del Estado, de la cual tomó nombre el principio estructural de la sociedad que estoy analizando. El Estado está, pues, autorizado para intervenir en las esferas propias de sus miembros -formas sociales, órdenes comunitarios e individuos- sólo para prestarles ayuda en el caso de que les sea necesario»⁹.

Así la familia, de donde surgen el sujeto y la comunidad, se convierte en el ámbito que recibe todo, entendiendo por este todo la totalidad de las presiones e influencias de las demás esferas sociales. La comunidad no gira alrededor del elemento familiar, donde el hombre encuentra en primer lugar su sentido sino que la familia sufre una comunidad organizada contra ella porque está organizada contra el hombre. La familia padece, así, especialmente la acción de los planificadores, la mayor muestra de la tecnocracia, sus sacerdotes

⁹ ÁNGEL GONZÁLEZ ALVAREZ, «El principio de subsidiariedad y la naturaleza del hombre», *Verbo*, n.º 191-192, Madrid, pp. 37-38.

más conspicuos, que han hecho voto de pobreza ajena y de castidad todavía más ajena.

La tecnología, incluso en su traducción en el mito de «las nuevas», ha propiciado la propia acción del planificador, en cuanto la hace creíble. Así el ordenador, por ejemplo, encubre la orden en el dato, y convierte al ordenante en adivino. Receptor de todas estas órdenes es la familia, juguete de memos, víctima de criminales.

Característica de la nueva situación es que el tecnócrata pretende tener un conocimiento preciso de la familia a través no de su experiencia personal sino de las peculiares ciencias que constituyen su sacerdocio. Nadie espere referencias familiares del tecnócrata que sostiene en la falta de experiencia personal, en sentido estricto, la base de la objetividad que preconiza para su ciencia, fundamentada en el estudio lejano, distanciado, que además encuentra su método en la división y subdivisión de lo analizado hasta hacerlo prácticamente irreconocible.

De esta manera, y por una paradoja que acompaña a la literatura moderna hasta convertirse en uno de sus tópicos, para conocer un país conviene describirlo como si el narrador, recién llegado, no lo conociera de nada. El artificio ha pasado a ser método y así para conseguir ver los entresijos de un fenómeno cultural más vale no haberlo experimentado y, sobre todo, debe eliminarse cualquier referencia afectiva. Sólo puede hablar, de forma «científica», de la familia numerosa, quien no tiene, ni ha tenido nunca, ni aspira a tener, familia numerosa. Incluso resulta de buen tono, pues revela espíritu crítico, convertir el despego en ataque, eso sí, distante. Así, una de las primeras consecuencias de la nueva aplicación tecnológica es la reducción de la familia a objeto de conocimiento científico, con la característica de desmembramiento que tiene nuestra ciencia desde la revolución moderna. Por otro lado, conviene no olvidar el carácter manipulador que tiene nuestro conocimiento según los parámetros actuales:

«En primer lugar, el científico, en buena parte del pensamiento moderno y contemporáneo, se ha convertido en el gran agente, no sólo del conocimiento del mundo y de la realidad, sino también de una reconstrucción a imagen del hombre. En este sentido, el concepto de conocimiento en la mentalidad contemporánea ha sido en buena medida sustituido por el de manipulación de la naturaleza, en la que se sitúa, por la natural evolución de las cosas, y específicamente en nuestro tema, la propia naturaleza humana»¹⁰.

Es sorprendente que, en esta época de supuesta protesta contra la vivisección, se tolere que se viviseccione nuestra realidad más íntima, como es la familia. Nadie reconocería en las descripciones de nuestros comentarios la propia realidad familiar, nadie presupondría que esta realidad es conocida por quienes tratan la entidad hasta hacerla irreconocible, guiñapo o caricatura, como quien al rajarse al bicho olvida que estaba vivo, y procede a una descripción de su ser inerte olvidando la vida ya escapada, la función del mismo.

Esta perspectiva, como tantas veces sucede en nuestra época, olvida adaptar el método al objeto, considerando un solo método para todo objeto, y a fuerza de desconocer, por este empecinamiento, grandes áreas de la realidad, termina por no saber situar nada de lo conocido en el mismo ámbito de lo real; como el que reúne todo tipo de objetos, rompiendo en el proceso más de la mitad, y no sabiendo clasificar de modo coherente los pocos que han sobrevivido a la «acientífica» acción del científico.

Olvida esta forma de actuar las exigencias del mundo de lo práctico, donde el conocimiento exige experimentación personal, vida e incluso afecto. Donde para conocer el bien es imprescindible empezar a vivirlo en un ámbito donde otros hayan iniciado esta aventura. Donde la crítica de las afirmaciones sobre una realidad humana como la familia no puede realizar-

¹⁰ JOSÉ MIGUEL SERRANO, «Bioética y poder», en *Bioética, poder y derecho*, Madrid, 1993, p. 58. También anteriormente en *Cuestiones de Bioética*, Speiro, Madrid, 1992, p. 43 y ss.

se desde el análisis puramente lógico, o deductivo, sino atendiendo a la falsación que la misma realidad proyecta sobre los modelos alternativos. Desde esta perspectiva, dice más sobre la familia un hombre feliz en una sucesión de realidades familiares que un antropólogo al uso o todas las estadísticas de los Ministerios de Asuntos Sociales.

El esfuerzo epistemológico en una tradición moral encuentra así criterios de falsación no sólo en el interior de un sistema sino respecto a otras tradiciones, alejando así la acusación de perspectivismo que se ha dirigido a la posición de MacIntyre, que es la que inspira estos párrafos:

«Lo que determina que una tradición alcance niveles cada vez más logrados en la investigación de la realidad moral, es que ella (de unas etapas a otras) da solución y respuesta a los problemas y objeciones que se le plantean. Esta concepción del desarrollo epistemológico ético exige e implica que las verdades y esquemas conceptuales de los primeros niveles, se vayan enriqueciendo al pasar a las etapas posteriores, como resultado de su más perfecta adecuación a la realidad ética. Estas mejoras son de tal calidad, que son capaces de dejar bien marcada la diferencia epistemológica de los últimos niveles con respecto a los primeros»¹¹.

En definitiva, nos encontramos en un lugar donde todos acuden a la familia para estudiarla y reordenarla tras haber procedido a la privación de su especificidad; y es aquí donde se produce el doble fenómeno de manipulación y sustitución.

Manipulación de todos los oficios terapéuticos que tan poco curan, y que tanto poder adquieren; así entran en la función social y la deforman, los antropólogos, los educadores sexuales, los sociólogos, los pedagogos -sin duda los peores de todos- los psicólogos, de acá o de allá, e incluso los animadores de calle¹². En este maremágnum no hay cantautor ni

¹¹ SERGIO CASTRO GUERRERO, *La contextualidad del conocimiento moral según MacIntyre*, Roma, 1994, p. 280.

¹³ La ventaja de los oficios terapéuticos frente a los dominios más propiamente gerenciales es que la actividad terapéutica se ve, en cierta medida,

cantamañanas ni actriz despendolada que no eche su cuarto a espadas, y nos informe sobre el mejor tipo de educación, el próximo modelo sexual, el régimen patrimonial o incluso la decoración de los hogares.

En la lista que he enunciado, aunque aparece algún esteta millonario, y algún gerente, incluyo, sobre todo, siguiendo la clasificación de MacIntyre, terapeutas.

«El terapeuta también trata los fines como algo dado, como si estuvieran fuera de su perspectiva; su compromiso también es técnico, de eficacia en transformar los síntomas neuróticos en energía dirigida, los individuos mal integrados en otros bien integrados. Ni el gerente ni el terapeuta, en sus papeles de gerente y terapeuta, entran ni pueden entrar en debate moral. Se ven a sí mismos, y son vistos por los que los miran con los mismos ojos, como figuras incontestables, que por sí mismas se restringen a los dominios en donde el acuerdo racional es posible, naturalmente desde su punto de vista sobre el reino de los hechos, el reino de los medios, el reino de la eficacia mensurable»¹.

Junto a la manipulación tenemos la sustitución. La sociedad del bienestar junto con el estado totalitario, cada uno a su estilo, han intentado seriamente la sustitución de la familia a través del medio técnico. Reveladoras, como en todo, son las palabras de Chesterton:

«Sé que algunos reformadores sociales intentan evadir esta dificultad con algunas vagas nociones sobre el Estado o sobre una abstracción llamada Educación, eliminando así la función parental. Pero todo esto, como muchas ideas de personas sólidamente científicas, es un espejismo descabellado que tiene la consistencia de las fábulas. Está basada en esa nueva y extraña superstición; la idea de que existen infinitos recursos de organización. Esta gente parece pensar que los oficiales crecen como la yerba o se reproducen como conejos. Se creen que existe una provisión sin fin de per-

controlada por la propia contradicción de las escuelas a las que inevitablemente pertenecen los miembros de este gremio tan influyente.

¹ ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1989, pp. 48-49.

sonas asalariadas, y de salario para estas personas; y que han de tomar sobre sus hombros todo lo que los seres humanos hacen naturalmente por sí mismos, incluyendo el cuidado de los niños»¹⁴.

La relación entre tecnología y extensión del poder estatal está suficientemente documentada. No se hubiese podido intentar el enorme esfuerzo de sustitución de funciones sociales sin los medios técnicos y sobre todo sin la ideología que proporcionaba la «ciencia» entre comillas.

Esta acción encuentra, como es evidente, en el Estado su instrumento inexcusable. Comenta a este respecto, con razón, Rafael Gamba:

«El moderno Estado racionalista, absorbiendo o destruyendo la vida de los ambientes y de las instituciones históricas, apoyándose siempre en el individuo ciudadano, ha destruido las costumbres vigorosas, los espontáneos imperativos de convivencia y se ha convertido en organizador o 'planificado' de la sociedad. La moral, actuando todavía por vía religiosa en muchas conciencias, viene a resultar ineficaz socialmente cuando actúa dentro de un medio sin costumbres donde, para cada decisión, habría que exigírselo todo a la voluntad individual y a la consciente influencia de los principios éticos. Más aún: ante la imposibilidad, por falta de bases biológicas y ambientales, de una sana conducta individual, las ideas religiosas y morales producen a menudo la insana conciencia del escrúpulo y del desequilibrio. Y cuando la moral deja de ser socialmente actuante por no hallarse encarnada en costumbres ni sostenida por ellas, tiene que ser la legislación positiva la que ocupe su lugar como reguladora del orden social. Una legislación cada vez más minuciosa, más opresiva, más caprichosa y cambiante»¹⁵.

Esta ideología exige una doble cualidad, por un lado, la posición del gerente (sujeto que gestiona la burocracia) debe presentarse como neutral desde el punto de vista moral, en

¹⁴ «La desaparición del hogar», tomado de la Antología *El amor o la fuerza del sino*, de ALVARO DE SILVA, Rialp, Madrid, 1993, p. 99.

¹⁵ RAFAEL GAMBRA, «Diagnósticos y terapéuticas», en *Eso que llaman Estado*, Montejurra, Madrid, 1958, p. 171.

cuanto sujeta al individuo al objetivo dado, es decir, lo subordina y exige su adhesión; en segundo lugar se debe admitir que el gestor tiene un conocimiento «científico» que le permite prever que de un estado de cosas y una acción subsiguiente se derivaría necesariamente un resultado o estado de cosas, que es, obviamente, presentado como deseable. Así:

«La apelación que el gerente hace a la eficacia descansa, por supuesto, en su pretensión de que posee un conjunto de conocimientos por medio de los cuales pueden modelarse las organizaciones y estructuras sociales. Tal conocimiento puede incluir un conjunto de generalizaciones factuales a modo de leyes, que permiten al gerente predecir que si tal suceso o estado de cosas de cierto tipo ocurriera o se produjera, resultaría tal otro acontecimiento o estado de hechos concreto. Sólo esas cuasi-leyes y generalizaciones podrían producir explicaciones causales concretas y predicciones por medio de las que el gerente podría modelar, influir y controlar el entorno social.

Así, hay dos partes de (as pretensiones del gerente cuya autoridad está pendiente de justificación. La primera concierne a la existencia de un campo de hechos moralmente neutral, en el que el gerente es experto. La otra concierne a las cuasi-leyes y generalizaciones y sus aplicaciones a casos concretos, derivadas del estudio de este campo»¹⁹.

Es la posesión de ciertos conocimientos lo que justifica la acción de lo que MacIntyre denomina gerente y nosotros llevamos tiempo identificando como tecnócrata.

Este conocimiento maneja también, aunque no exclusivamente, la idea de que el futuro está predeterminado. En definitiva se elimina el propio concepto de libertad humana. Siendo esta libertad condición de la moralidad esto permitiría eliminar la moralidad de la perspectiva de análisis. Conviene detenerse en algunas implicaciones de este proceso que, aun-

¹⁹ ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, Critica, Barcelona, 1987, pp. 104-105.

que señaladas por importantes autores, son sustraídas al conocimiento público¹⁷.

Desde muchas perspectivas, no necesariamente coincidentes en las conclusiones alcanzadas, el factor de la falsa mentalidad moderna que quizá resulte más pretencioso, es la idea de que el hombre puede predecir su futuro, idea que se asocia en parte a la del progreso ilimitado. La búsqueda de la seguridad humana ha llevado a un sector amplio de las sociedades contemporáneas al convencimiento de que si las leyes inmutables nos guían resulta posible predecir nuestro futuro, pudiendo determinar cuál va a ser el grupo social dominante, o cuál será nuestra situación o el sentido de la evolución de los hechos en los próximos años. En esta predicción basan en parte su poder nuestras tecnocracias-Autores procedentes de distintos campos de la ciencia como Lorenz o Popper han dado argumentos para refutar estas pretensiones. Así el primero afirma, con argumentos semejantes a los del segundo. «Sin duda el saber humano influye sobre el caminar histórico de la humanidad y puesto que la acumulación de saber es absolutamente imprevisible también lo es el curso futuro de la historia»¹⁸. No es éste, sin embargo, el argumento más fuerte que recoge Lorenz de Popper sino que, posteriormente, nos encontramos con la conocida frase, presente en *La miseria del historicismo*, según la cual «ningún aparato cognoscitivo capacitado para hacer predicciones puede predecir jamás sus propios resultados»¹⁹.

Este argumento es una de las ideas-fuerza de que se sirvió Popper para rechazar la teoría del determinismo científico. Según este autor esta teoría, además de ser falsa, constituye

¹⁷ Sobre este tema vuelvo a referirme a mi artículo, *En torno a la Etología*. Acerca de la obra de KONRAD Z. LORENZ, «Decadencia de lo humano: Un ensayo sobre el presente y futuro de la Humanidad». Publicado por la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, febrero 1986, pp. 223-254.

¹⁸ KONRAD LORENZ, «Decadencia de lo humano», *op. cit.*, p. 22 y ss.

¹⁹ Igualmente en LORENZ, *op. cit.*, p. 23.

uno de los obstáculos mayores para una correcta comprensión de la libertad humana, que necesita como condición necesaria, aunque no suficiente, para poder hacerse efectiva, la presencia del indeterminismo en el mundo físico. Indeterminismo entendido, no tanto en el sentido de que no puedan ser explicados casualmente todos los hechos (aunque se reconoce su dificultad), sino como incapacidad de predecir científicamente los sucesos futuros.

Así en el prefacio del libro *El Universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Popper fija su objetivo:

«En cualquier caso, quiero afirmar aquí, claramente, algo que es manifiesto, tanto en *La sociedad abierta y sus enemigos* como en *La miseria del historicismo*: que estoy profundamente interesado en la defensa de la libertad humana, de la creatividad humana y de lo que se ha llamado tradicionalmente el libre albedrío (o libre voluntad), aunque creo que preguntas tales como '¿qué es la libertad?', o '¿qué significa libre?', '¿qué es voluntad?' y otras similares pueden conducir al embrollo de la filosofía del lenguaje. Este libro es, pues, una especie de prolegómeno a la cuestión de la libertad y la creatividad humanas, y les abre espacio físico y cosmológicamente de una manera que no depende de análisis verbales»²⁰.

La principal tesis del determinismo científico que Popper se encarga de refutar es descrita en los siguientes términos:

«La idea fundamental del determinismo científico es que la estructura del mundo es tal que todo suceso puede, en principio, ser calculado racionalmente de antemano sólo con que conozcamos las leyes de la naturaleza y el estado presente o pasado del mundo»,

Y a continuación añade:

«Pero, si todo suceso ha de ser predecible tiene que ser predecible en cualquiera que sea el grado de precisión deseado: porque

²⁰ KARL POPPER, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 23.

puede alegarse que la más mínima diferencia en la medida distingue dos sucesos diferentes»²¹.

Ahora bien, para que esta condición se cumpliera totalmente Popper exige que cada suceso sea predecible cualquiera que sea el grado de precisión deseable.

Esto nos conduce a la primera objeción al determinismo científico que expresa Popper cuando exige para poder aceptar una verdadera hipótesis del mismo la vigencia del principio del poder dar razón, definido en los siguientes términos:

«Para mediar esta situación, tenemos que exigir que sea posible descubrir, antes de encontrar el resultado de nuestras predicciones, si las condiciones iniciales son suficientemente precisas o no; dicho de otro modo, tenemos que poder determinar de antemano, a partir de la tarea de predicción (que debe enunciar, entre otras cosas, el grado de precisión que se exige de la predicción) junto con la teoría, cómo tienen que ser de precisas las condiciones iniciales o 'datos' para que nos permitan realizar esa tarea concreta de predicción»²¹.

Popper dedica una importante sección de esta monografía a demostrar cómo no es posible cumplir esta fundamental exigencia del determinismo científico.

El segundo gran argumento antideterminista de Popper surge a partir de la teoría especial de la relatividad de Albert Einstein y de la demostración, según ésta, de la asimetría del pasado y del presente (o lo que es lo mismo, el entender que en cualquier punto el pasado está cerrado y el futuro abierto, salvo en un supuesto). Este supuesto surgiría con la introducción de un ser que pudiera calcular todo el pasado al estilo del demonio laplaciano, sin embargo, este caso refuerza la posición de Popper en cuanto en el momento en el que para el demonio laplaciano el futuro no está cerrado es porque todo es para él pasado.

²¹ KARL POPPER, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 30.

²² KARL POPPER, *op. cit.*, pp. 35-36.

«Si tratamos de introducir al demonio laplaciano en la relatividad espacial, encontramos que podemos calcular, a partir de la región de información del demonio, un límite inferior para la posición espacio-tiempo (temporal) del demonio y además encontramos que el demonio sólo calculó un suceso que estaba dentro de su propio pasado»²³.

El tercer argumento que recoge Popper en esta publicación está relacionado con el que Lorenz menciona en su libro, aunque en la última versión de Popper esté perfeccionado respecto a expresiones anteriores.

Este estudio tiene un primer análisis cultural y luego otro más estrictamente lógico. Debemos recoger, sin embargo, que frente a lo que parece decir Lorenz, Popper no piensa que los dos argumentos sean uno solo, o como podríamos decir de forma más exacta, la enunciación menor de un mismo argumento, sino que los distingue plenamente.

Por un lado, indica la imposibilidad de predecir con nuestros actuales conocimientos la aparición de nuevas teorías y sus efectos en el futuro:

«Porque la evidencia que pudiera predecirse con la ayuda del conocimiento actual, o no sería nueva o, si lo fuese, equivaldría a una contrastación que confirmase nuestras teorías actuales (en lugar de inducirnos a aceptar una teoría nueva). El tipo de evidencia que justifica la aceptación de una nueva teoría es evidencia que puede predecirse con ayuda de la nueva teoría, pero no con ayuda de nuestro conocimiento actual, en otras palabras, tiene que tener el carácter de evidencia crucial»^H,

Pero más trascendente para el objeto que tratamos es la demostración de la imposibilidad de que una máquina (por ejem-

" KARL POPPER, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 84.

²¹ El argumento es planteado en los siguientes términos: «Una evidencia cuya ocurrencia puede predecirse sobre la base de nuestro conocimiento actual no puede ser evidencia que justifique la aceptación de una teoría nueva», KARL POPPER, *op. cit.*, p. 90.

pío) inteligente pueda predecir sus propios resultados aunque posea todos los datos. Esta prueba exige, eso sí, que la supuesta máquina invierta tiempo en realizar sus predicciones (como parece necesario desde un punto de vista práctico). Y así, las páginas 91 a 100 de la obra de Popper que venimos citando, están dedicadas a responder negativamente a una pregunta planteada en los siguientes términos:

«Suponiendo que estuviéramos pertrechados de un conocimiento teórico perfecto y de unas condiciones iniciales pasadas o presentes, ¿podríamos predecir entonces, por métodos deductivos, nuestros propios estados Futuros en cualquier instante de tiempo dado y, más especialmente, nuestras propias predicciones futuras?»²⁵.

Cualquier tipo de predicción desde dentro es por tanto imposible, de aquí que Popper puede realizar una afirmación de trascendencia fundamental para la antropología, y que sin problemas suscribirá Lorenz, pero que queda marcada, todo sea dicho, por la errónea metafísica que sustenta la posición de ambos vieneses:

«somos libres (o como se quiera llamarlo), no porque no estemos sujetos a la suerte en lugar de a unas leyes naturales estrictas, sino porque la racionalización progresiva del mundo, el intento de atrapar el mundo en la red del conocimiento, tiene límites, en cualquier momento, en el aumento del conocimiento mismo que, naturalmente, es también un proceso que pertenece al mundo».

Y añade:

«La ilusión del libre albedrío humano podría ser desmontada únicamente por la efectiva experiencia de que éste no existe, pero lo que no existe es justamente una tal experiencia»²⁶,

²⁵ KARL POPPER, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*. Tecnos, Madrid, 1984, p. 91. La respuesta se da en la página 110 del mismo libro de esta forma contundente: «Así, pues, no podemos predecir el aumento futuro de nuestro conocimiento».

²⁶ KARL POPPER, *El Universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 103.

Aunque algunas de las conclusiones alcanzadas están teniendo un notable impacto en el pensamiento contemporáneo, reconstruyendo, entre otras cosas, la propia noción de límite, creo que la tradición realista, con la propia noción de libertad de la persona, sostenida a lo largo de polémicas sin cuento, da más razón de la realidad que todo el esfuerzo anteriormente descrito.

Y es que ¿cómo introducir el concepto de libertad, en un universo no libre? La persona humana remite necesariamente a otra persona que con su libertad explique la nuestra, y no a una sucesión de acontecimientos moderadamente personalizados que disuelven al sujeto. Basta ver el sinsentido de algunas expresiones de los autores tratados, que trasladan a la evolución términos como fantasía, iniciativa y curiosidad:

«La vida espera, la vida actúa, como si tuviera la esperanza de encontrar un mundo mejor, de encontrar mejores nichos ecológicos. Plantas y animales están dispuestas a emprender la aventura de encontrar un nicho ecológico nuevo», y de nuevo: «Los seres sin iniciativa, sin curiosidad, sin fantasía, se ven obligados a luchar por unos nichos ecológicos ya ocupados; por el contrario, aquellos que están dotados de iniciativa tienen a su disposición unos nichos ecológicos recién inventados»²⁷.

No olvidemos que Popper considera que la intuición de la voluntad libre es inútil para el mantenimiento de [a concepción indeterminista. Se trata de una intuición que no sirve de prueba para esta concepción sino que a su vez necesita de otras pruebas, para adquirir una validez que en principio le falta. Esta postura es agudamente criticada por Antonio Millán-Puelles cuando afirma:

«El libre albedrío humano no puede en modo alguno ser real sin que su íntima conciencia o experiencia -es decir, su propia intuición- esté dada en los actos a los cuales es atribuido. Pues aquí

²⁷ En KARL POPPER y KONRAD LORENZ, *El porvenir está abierto*, Tusquets, Barcelona, 1992, p. 27.

no se trata de algo externo a la subjetividad volente en acto, sino de algo que es posible tan sólo en esta misma subjetividad, lo cual requiere necesariamente que ella lo capte en si misma de una manera inmediata (tal como capta sus propios actos volitivos, tanto los que son libres como los que no lo son).

Para admitir -incluso con la restricción propia de un 'tal vez'- que puedan darse 'temporalmente' unas intuiciones ilusorias del libre albedrío humano, ha de admitirse, sin ninguna duda ni reserva, la esencial validez de la intuición humana de este albedrío, de tal suerte que no es posible que esa intuición sea ilusoria nada más que *per accidens*. Y ello mismo sería lo que en fin de cuentas dice Hopper, si no fuera por el 'tal vez' con que en resolución, lo oscurece y problematiza.

La intuición del libre albedrío humano no carece de utilidad para la defensa de la concepción indeterminista, porque él no ser ningún razonamiento -¿cómo podría serlo una intuición?- no es lo mismo que no ser ninguna prueba. Toda evidencia inmediata -no solamente la evidencia mediata, ice, la que se consigue por virtud de un razonamiento- es una auténtica prueba, y ninguna de las evidencias inmediatas es un razonamiento, ni tiene necesidad de que alguno la corrobore.

Una intuición no puede ser desmentida por simples suposiciones...»²⁸.

De esta forma se revela la imposibilidad, desde una perspectiva materialista, con las dudas o matices que se quiera, de dar cuenta del fenómeno de lo humano. En este sentido nos manifestamos plenamente de acuerdo con Donoso Cortés cuando afirma que:

«El libre albedrío del hombre es la obra maestra de la creación y el más portentoso, si fuera lícito hablar así, de los portentos divinos. A él se ordenan toda las cosas invariablemente, de tal manera que la creación sería inexplicable sin el hombre, y el hombre sería

²⁸ ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 147-148.

inexplicable no siendo libre. Su libertad es a un tiempo mismo su explicación y la explicación de todas las cosas»^M.

El problema de la trascendencia surge de nuevo, desafiante, inexplicado, sólo explicable desde el esfuerzo realizado por el mismo trascendente.

La libertad nos sitúa de lleno en el tema de las ciencias que tratan sobre el hombre, sólo o con los otros, o más bien siempre con los otros, pues la soledad repugna la naturaleza humana, y las perspectivas sociales desde un hombre solo o natural no han concluido más que en sueños delirantes. Es notorio que el tema de la libertad es extraordinariamente complejo, y señalamos que la constante invocación a la misma no implica necesariamente mayor profundidad en el análisis. Desde la antropología que manejamos la concepción del hombre libre exige armonizar la libertad «como querer el bien, natural y necesariamente el fin último», con el libre albedrío que implica un querer racional y electivo hacia un bien particular, de forma que el sujeto podría tomar, en este segundo caso, un mal por bien lo que supondría un ejercicio defectuoso de la libertad³⁰.

Es un dato conocido, pero del que no se han extraído todas las consecuencias, que las generalizaciones de las ciencias sociales no poseen poder predictivo. Y, por otra parte, no ha sido suficientemente imputado el que una vez cometido el error no se da cuenta de él, pasando éste a la condición de ejercicio cerrado. Esto afecta de forma más radical a una teoría cuanto mayor sea su complejidad, teniendo en cuenta además que la enunciación de leyes generales es inevitable.

«Naturalmente, si la ciencia social no presenta sus hallazgos en forma de cuasi-leyes o generalizaciones, los fundamentos para em-

²⁹ DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, cito la edición de Editora Nacional, Madrid, 1978, p. 153.

³⁰ EUDALDO FORMENT, «La persona humana», en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Tomo I, Edicep, Valencia, 1995, p. 785 y ss.

plear a científicos sociales como consejeros expertos del Gobierno o de las empresas privadas se hacen oscuros y la noción misma de pericia gerencial se pone en peligro. La función central del científico social en tanto que consejero experto o gerente es predecir los resultados de políticas alternativas, y si sus predicciones no derivan del conocimiento de leyes y generalizaciones, se pone en peligro la función del científico social como predictor. Lo cual era de esperar, en efecto, porque los antecedentes de los científicos sociales como predictores son, en efecto, bastante malos, incluso aunque pudieran enmendarse»³¹.

Desde esta perspectiva vivimos en un permanente estado de ficción. Donde las respuestas se buscan mediante técnicas especialmente inadecuadas, y donde la capacidad verdadera cede ante el supuesto conocimiento del experto. Este, alcanza, como es notorio, su legitimidad de las artes ocultas con las que rige nuestro destino. ¿Artes ocultas? Otro nuevo sarcasmo, se dirá el lector, algo irritado quizá ante tanta disgresión. Pero solicito su indulgencia e inquiero: ¿Cómo denominar estos supuestos conocimientos que no se someten a falsación, pues se manipulan con la mentira, y de donde surge la legitimidad del gerente? Conocimientos mágicos me atrevo a denominarlos, y de magia negra por su efecto sobre la libertad de las personas. Y es que la tecnocracia construye una red paralela a la actividad política, evitando la responsabilidad, es decir, el método de falsación inherente a esta esfera de la actividad humana. Y al romper la subsidiariedad, desde una perspectiva que pretende no ser política, construye una tiranía semiperfecta, penetra en el campo de lo íntimo y encubre su rostro.

Pensemos en un gobernante de hace doscientos años que quisiese conocer los gustos sexuales de sus subditos. De tiránica se calificaría esta pretensión -por bastante menos se ha montado aquí un motín a un italiano-. Pero cuando nuestro Estado, para auxiliar el conocimiento del brujo de turno, in-

ALASDAIR. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 117.

quiere sobre el asunto, miles de imbéciles se aprestan a colaborar en aras de la ciencia. Y luego, cuando el brujo sentencia cuál debe ser la actitud pública ante tal cuestión, alguno se queja o lo que es peor, contraataca con otra encuesta, ignorando que con eso no hace sino animar el aquellarre. Sustituido el gobernante-prudente por el gerente-gobernante la política pierde su especificidad y la libertad de la persona y, en estrecha relación con ella la de la familia, perece.

Buena parte del proceso se debe al voluntario olvido del *status* de lo político en parte mayoritaria del pensamiento contemporáneo. Entre nosotros se ha convertido en un arte que reina sobre lo factible, dedicado a la producción de bienes físicos. Esto crea la terrible paradoja según la cual no cabe gobierno justo en la pobreza, siempre relativa frente a la situación de riqueza del primer mundo, mientras que en sentido estricto hay dificultades para ver la injusticia en la riqueza, salvo alguna discusión respecto al modo de reparto, que se supera en las corrientes dominantes con el argumento que cuanto más haya, más habrá que repartir y, en definitiva, todo irá mejor. Mejor, ¿para quién? nos preguntamos, y no parece difícil adivinar la respuesta.

Si, por el contrario, la política en cuanto tiende al bien común, recupera su relación con lo agible, en la ya clásica distinción aristotélica, adquiere el carácter de prudencia, preocupada por un bien moral, o conjunto de los mismos, como es el bien común, y el juicio sobre la acción política, y más en temas como el que estamos tratando, adquiere un sentido completamente distinto. Como ha dicho, de forma insuperable, Leopoldo-Eulogio Palacios:

«Este es el oficio que debe tener la política dentro de la civilización contemporánea: lograr que se conceda a lo agible consideración primordial sobre lo factible, conseguir que se otorgue a lo humano su preeminencia sobre lo mecánico. Todo lo contrario de lo que intenta la tecnocracia. O, dicho con otros términos: la mi-

sión de la política actual debe hacer valer la primacía del bien moral sobre el bien físico»ⁿ.

Si todas las grandes transformaciones en la vida de los hombres han tenido su inevitable impacto en la esfera política, esto es especialmente cierto en el fenómeno de la industrialización, tan ligado a la sociedad de masas, y al Estado subsiguiente. Tópico es referirse en este punto a la relación entre industrialización y Estado totalitario; preferimos referirnos al proceso iniciado en el Estado del bienestar. Respecto a este Estado recordemos cuáles son las bases de la sociedad del bienestar, producto del mismo:

«La sociedad del bienestar fin de sí misma -al grito de 'caza al ladrón, que es Dios', y 'a sus encubridores', que son la 'Iglesia'- tiene una sola chance que imponer: la sociedad del bienestar es la felicidad esperada desde el antropoide al hombre de hoy y, finalmente, inminente, sin reflexionar que lo 'perfectísimo' es *ab eterno* o no será nunca, ya que precisamente por perfectísimo, no puede ser el fruto del devenir o de la evolución. Reducidos todos los valores a los productivos de la sociedad, liberada de todos los tabús morales y religiosos y puesta ésta como el óptimum de la felicidad y la completa liberación de la humanidad, inevitable el odio contra cuanto se le oponga, y el mensaje de Cristo, del Dios viviente, depósito de la Iglesia católica, es el opositor más irreductible»ⁿ.

De esta forma, el pretencioso nombre de nuestro Estado ha tornado de ironía en sarcasmo^M.

ⁿ LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 4.^a edición, 1978, p. 84.

³³ MICHELE FEDERICO SCIACCA, «Desde el sansimonismo a la tecnocracia», *Verbo*, n.º 103, Madrid, pp. 288-289.

³⁴ «La descripción general de las organizaciones burocráticas según Weber ha sufrido críticas fundadas por parte de los sociólogos que han analizado el carácter concreto de las burocracias actuales. Por lo mismo interesa destacar que hay un aspecto en que su análisis ha sido confirmado por la experiencia, y en donde las opiniones de muchos sociólogos que creen haber repudiado el análisis de Weber lo reproducen en realidad. Me refiero precisamente a su descripción de cómo la autoridad gerencial se justifica en las burocracias. Aquellos

Algunos autores han pretendido que el Estado y sus burocracias, en su imparable expansión, se han detenido en el umbral de la familia. Es más, se ha observado cómo las políticas sociales que justifican el Estado del bienestar empezaron precisamente como políticas familiares. De todas formas, es también evidente que, como hemos señalado, la organización social parece construida contra la familia. Y que la no injerencia en el ámbito familiar es más que dudosa. No sólo hablamos de la eliminación de la herencia, entre nosotros, por ese ministro sin hijos de tan mal recuerdo, pues la labor de atesoramiento para el futuro queda reservada al Estado. Me refiero a la posibilidad que la tecnología permite para la acumulación de recursos y su gestión que exige el Estado del bienestar. Es decir, a los ordenadores de Hacienda.

La sustitución se produce en el ámbito educativo, en la manutención de los hijos, en la eliminación de la figura del padre, en las sociedades de beneficencia, en el cuidado de los ancianos, en las exigencias de viajes y vacaciones; las vacaciones a poco de ser inventadas han pasado de ser familiares a gestionarse por el Insserso.

Cierto es que la sustitución fracasa en buena medida, pues, fuera del ámbito familiar, en la gestión burocrática del Estado, falta el más mínimo calor. El modelo de sustitución crea terribles problemas y lo ha puesto en crisis. Lo sorprendente es que el paso decisivo para esta vuelta, involución diría algún progresista, ha sido la propia incapacidad técnica y económica de gestionar el modelo construido. Tal es nuestra despreocupación de lo verdaderamente humano que no son los efectos

sociólogos modernos que han puesto al frente de sus descripciones del comportamiento gerencial aspectos ignorados o poco enfatizados por Weber -como por ejemplo Likert, cuando subraya que el gerente necesita influir en los móviles de sus subordinados... Pese a ello consideran la función del gerente, como controlador de comportamientos y supresor de conflictos, de un modo que refuerza más que mina la interpretación de Weber. ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, j 989, p. 45. El gerente, el esteta millonario y el terapeuta constituyen así ajuicio del escocés los-personajes modelos y dominadores de nuestras comunidades, su impacto en la familia es indudable.

sobre los nuevos sujetos del modelo lo que provoca su crisis. No es la soledad, la criminalidad, el aumento de suicidios que reflejan la ausencia de integración del hombre en su entorno social, es el derrumbamiento puro y simple de un proyecto utópico donde los hubiera, el proyecto de subsunción pacífica del hombre en la estructura social.

Cierto es que se ha manejado también como justificación del proceso de involución en el desarrollo del Estado del bienestar, la desaparición de la ideología que presionando obligó a la teoría del reparto de la riqueza más hábilmente creada, único argumento que en Europa acabó justificando el antimarxismo³⁵. No es cuestión de tratar este aspecto; sin querer caer en el eclecticismo bien podemos interpretar que el Estado del bienestar ya no es necesario ideológicamente, ni posible desde el punto de vista técnico.

Fracasado en buena medida el esfuerzo de sustitución, no podemos, sin embargo, alegrarnos al modo de los familiaristas de duquesas y casas reales reinantes en países o revistas. La familia, como la propia sociedad, está incapacitada para recuperar un papel que requiere una reordenación social a la que nadie parece estar dispuesto. Esto convierte en especialmente grave el momento presente, pues el Estado tras su incumplimiento arroja al vacío unas funciones que no podía cumplir, pero lo arroja a una sociedad a la que se le ha privado de los modos de respuesta, de los medios necesarios. El resultado no es el capitalismo salvaje, pues lo salvaje mantiene un cierto halo de ingenuidad que hace tiempo hemos perdido, lo que tenemos es el capitalismo postmoderno.

Un problema que resurge constantemente en el tema que tratamos, procede no de la indebida extensión del Estado por la acción repetidamente denunciada de la tecnocracia sino del abandono por parte de éste de algunas funciones esenciales. En efecto, nuestro peculiar momento político ofrece, entre otras

³⁵ Una ampliación del «estado de la cuestión» antes incluso de la caída del socialismo real en JOSÉ MIGUEL SERRANO, «Neocorporativismo», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n.º 74, pp. 807-824.

paradojas, la de un poder público que interviene sólo donde él mismo se llama, mientras que abandona la protección de los derechos de los miembros más expuestos de nuestra comunidad. Incluso hay tesis que podríamos calificar de bienintencionadas, con esa buena intención tan peculiar del estúpido, que pretenden reducir toda la cuestión a un problema de moralidad privada, solucionable con un buen comportamiento de cada uno, olvidando, por un lado, que la comunidad dista de ser «sólo» la suma del comportamiento privado de sus miembros y por otro que:

«las actividades privadas, espirituales e íntimas, necesitan más que nunca una protección que las salvguarde. Sin duda el legislador prudente no debe meterse en la intimidad de los individuos ni en sus necesidades metafísicas: pero debe proteger sus derechos cuando éstos son conculcados por la marcha de una apisonadora de poderío creciente y arrollador»³⁶.

Recordando que, en todo caso, «lo que no me puede proporcionar la moral privada son los medios de repeler la agresión de quienes conculcan mis derecho»s³⁷.

Hemos prometido en el título de este trabajo una disertación sobre cómo la biotecnología afecta a la familia, y con tan largos preliminares parece ir camino de convertirse en otra promesa incumplida, pero era imprescindible precisar primero a qué familia nos referimos y en segundo lugar es conveniente evitar la gran tentación que nos puede afectar.

Esta tentación parte del hecho de que en el rechazo de las nuevas tecnologías se produce un fenómeno de acercamiento de diversas posiciones y de unión de diversas «sensibilidades», en frase muy a la moda, dentro del cristianismo. Podríamos considerar entonces el fenómeno como una excepción provocada por la locura de algunos técnicos, o como un tema fundamentalmente moral en el sentido reductivo que, entre nosotros, tiene el término. Esta forma de enfocar el asunto

³⁶ LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, «La prudencia política», *op. cit.*, p. 84.

³⁷ LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, «La prudencia política», *op. cit.*, p. 85.

lleva, por un lado, a caer en la moderación, en el acuerdo intermedio precedente del próximo salto destructivo. Desde el punto de vista político este riesgo de la moderación es con diferencia el más grave; basta a estos efectos contemplar la función legitimadora de las posiciones previamente revolucionarias que tienen en nuestros sistemas los partidos políticos de la derecha, hoy centroderecha, más bien centro-centro, en un galimatías irresoluble.

El problema debe, pues, plantearse desde un análisis global y también político. Desde esta perspectiva observaremos la relación entre las cuestiones bioéticas y la familia.

Aunque no está directamente relacionado con la biotecnología, es inexcusable hacer referencia tanto al aborto como a la eutanasia. Porque, además, en ambos casos está especialmente claro que la novedad tecnológica es dependiente de la nueva posición ideológica, que muchas veces la novedad del invento técnico se utiliza como ariete para favorecer la involución del progresismo.

Si las dos prácticas que hemos citado son especialmente graves por atentar, como hemos señalado, contra la vida; y la vida en su sentido estricto da razón del fin fundamental de la familia, lo son también, por ser los dos fenómenos que rompen de forma más evidente la solidaridad entre generaciones, una de las razones de ser de esa institución ³⁸.

³⁸ Sobre el efecto de la eutanasia sobre la familia son especialmente lúcidas las afirmaciones siguientes: «Dado que todos los ordenamientos jurídicos reconocen -en una u otra medida- el derecho de los familiares más cercanos a decidir por el enfermo o incapaz no posibilitado de expresar por sí mismo su voluntad, la posibilidad teórica de que los familiares decidan que procede la eutanasia introduce en las relaciones familiares un sentimiento de inseguridad, confrontación y miedo, totalmente ajeno a lo que la idea de familia sugiere; solidaridad, amor, generosidad. Esto es así sobre todo si se tiene en cuenta la facilidad con que se pueden introducir motivos egoístas al decidir unos por otros en materia de eutanasia: herencias, supresión de cargas e incomodidades, ahorro de gastos...». Conferencia Episcopal Española. Comité Episcopal para la defensa de la vida. *La Eutanasia*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, Cuestión 47, pp. 52-53.

Capítulo IV

EL ABORTO Y LA DESTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE LA FAMILIA

El aborto intencional es fundamentalmente un acto homicida y en ello radica la gravedad de su comisión y sobre todo de su reconocimiento social, pero al mismo tiempo se convierte en el gran atentado contra la transmisión de la vida, contra la recepción de una persona en el lugar que le corresponde, donde le acogen otras personas. Es evidente que las argumentaciones proabortistas hacen caso omiso de esta realidad y, al ignorarla, tergiversan toda la acción de la familia. Como ha dicho Jerome Lejeune:

«Ese terrible y maravilloso espíritu de Prometeo, que domestica el fuego de las estrellas, no debe jamás hacernos olvidar que nuestra generación es la única depositaria de un patrimonio inalienable, el de los niños venideros.

¿Quién protegerá a estos hombres futuros? ¿Les abandonaremos para liberar a sus padres? Su vida ha sido puesta a debate. Según sean concebidos hermosos o contrahechos, esperados o

no deseados, ¿podrían ser rechazados por el juicio de los tribunales?»¹.

La argumentación proabortista sitúa a un ser ante otro ser aislado, en muchos casos niega la personalidad del ser recibido, pero en otros, y de forma muy relevante, hace caso omiso de los lazos que los unen, recurriendo a argumentos puramente contractuales. Hasta este extremo llega el contractualismo contemporáneo².

A este respecto hemos insistido reiteradamente en otras sedes³ en que la gran cuestión del aborto es el estatuto del embrión, es decir, resulta fundamental abordar el estudio considerando el feto como el auténtico núcleo del problema e investigando en principio su humanidad, sus posibles derechos y la probabilidad de derechos ajenos sobre él, las garantías que tradicionalmente se le han concedido y las excepciones que se pueden buscar a las mismas. Es notorio, con notoriedad que, sin embargo, no ha provocado paralela extrañeza, que los estudios favorables a una legislación permisiva del aborto, pasan sobre el feto como de puntillas, esquivándolo, y se centran en el área de los «derechos de la mujer», que son quienes en sentido estricto transforman el aborto en voluntario, pero que, a su vez, y, sobre todo, en países del Tercer Mundo constituyen la inmensa mayoría de los abortados. Se observan los aspectos sociológicos, demográficos, el impacto psicológico del denominado hijo no deseado, el problema de

¹ JEROME LEJEUNE, «Mensaje de Vida», en *Verbo*, Madrid, n.º 133-134, p.319.

² Esta argumentación, clave en buena parte del discurso abortista fue desarrollada, fundamentalmente, por JUDITH JARVIS THOMSON, en su artículo, «A defense of abortion», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n.º 1, otoño 1971. Me he ocupado especialmente del mismo en la cuestión cuarta de *Cuestiones de bioética*, Speiro, Madrid, 1991, 2.ª ed., 1992.

³ Fundamentalmente he tratado esa cuestión en «Aspectos jurídicos y morales de la despenalización del aborto en los supuestos de previsible anomalías del feto», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, febrero de 1984, pp. 181-226.

las madres adolescentes, la diferenciación racial y el impacto de la criminalización, el futuro de una familia o sociedad cargada con un ser inútil, terrible expresión que encubre una narcisista autoconsideración de utilidad, etcétera. Pero lo que caracteriza el aborto como tal, es decir, el «nasciturus» es arrinconado en algún oscuro capítulo ⁴.

Admitido, aparentemente, el principio de la santidad de la vida humana, la argumentación debía referirse a la situación del feto, negando su condición de «una vida humana», toda vez que esquivar la discusión sobre el estatuto de la víctima del aborto es posible en la algarabía de los medios, pero no en el debate pretendidamente científico. Y es así como el nudo de la cuestión se ha trasladado subrepticamente hacia la cualificación de la vida humana contemplada, toda vez que se hacía difícil argumentar que no estábamos ante «una vida humana». Ciertamente es que la doctrina jurídica ha intentado solucionar el problema con la construcción de la cuadratura del círculo, solución de quienes utilizan su razón como coartada. Esta es señalar que estamos ante un valor vida (humana se entiende) no sustentado en ninguna vida humana concreta y susceptible de derecho, lo que remite a una concepción mística de la vida, inordinada en algún referente telúrico y mágico, o en una notable falta de vergüenza.

La que podemos denominar teoría de la cualificación, o, con más propiedad, conjunto de teorías de la cualificación, consisten en negar al nasciturus la condición de ser humano conforme a toda una serie de criterios, como los siguientes:

El feto no es estrictamente un ser humano al no ser un organismo separado, una entidad distinta de la madre.

El feto no es un ser humano individual, puesto que no es un ser viable y autónomo, independiente.

⁴ Véase a estos efectos el capítulo 7 de *Moráis and Ethics*, obra de CARL WELLMAN (Scott, Foresman and Company, 1975). Hay traducción castellana de Jesús Rodríguez Marín en Tecnos, Madrid, 1982.

El feto no es un ser humano en el sentido moral del término al no ser consciente; está «lejos de ser un agente racional» y carece de toda personalidad. Esta última posición es la que está, probablemente, teniendo mayor aceptación como teoría justificativa. Se combina en la versión moderada con la existencia de un valor vida en el sujeto biológico, que no es claramente sujeto, claro está. Y justifica básicamente las indicaciones. Pero, esta posición ha restablecido una división entre ser humano biológico y persona digna de respeto y protección jurídica, y digo ha restablecido porque esta distinción existió y ha justificado algunas de las mayores atrocidades jurídicamente permitidas contra los derechos del hombre. Como ha dicho Joseph M. Boyle:

«Finalmente, hay razones para sospechar del intento de estrechar el grupo de individuos que deben protegerse por la ley, cuando hay algo que ganar con esta limitación. La experiencia de la esclavitud y de los indios americanos otorga evidencia a este hecho»⁵.

Por ello constituye un atraso, o si se prefiere, un oscurecimiento en el camino de reconocimiento de la dignidad del hombre, es decir, de la «humanización» de la sociedad.

Igualmente, en otras sedes he tratado cómo en una radicalización de estas tesis -radicalización que resulta internamente más coherente a la par que más peligrosa para los derechos del hombre -tanto el aborto como la eutanasia son considerados como excepciones al absoluto moral «no matarás al inocente», justificadas, fundamentalmente, en -virtud de cálculos consecuencialistas. Esta forma de moral, echa por tierra la existencia de todo posible absoluto moral, amén de impedir el cálculo moral en sentido estricto o, como ha señalado con especial acierto J. Finnís, servir de justificación a cualquier acción realizada, mediante el conveniente acotamiento de las

⁵ JOSEPH M. BOYLE, «That the fetus should be considered a legal person», *The American Journal of Jurisprudence*, 1979, volumen 24, p. 70.

consecuencias que son traídas a la cuestión. Por otro lado, como afirma el mismo Finnis:

«La creencia proporcionalista en la comensurabilidad de los bienes premorales implicados en posibilidades opcionales es incompatible con la creencia de que hay elecciones libres motivadas racionalmente que una identificación del mayor bien premoral neto (o menor mal) podría guiar correctamente» *.

Pero si estas excepciones de las que hemos hablado se admiten debemos prepararnos para su extensión, de forma que lo que ha constituido una de las bases de nuestra civilización, o lo que es intrínsecamente una de las condiciones de una comunidad medianamente justa, desaparezca. Y no es que la razón de la injusticia del aborto sea su posible extensión a otros aspectos que afecten a la protección de la vida humana, sino que hay consecuencias que la prudencia muestra que siguen a ciertas acciones agravando el mal intrínseco ya cometido. De esta forma en su reciente encíclica «*Evangelium Vitae*», dice el Santo Padre:

«El resultado al que se llega es dramático: si es muy grave y preocupante el fenómeno de la eliminación de tantas vidas humanas incipientes o próximas a su ocaso, no menos grave e inquietante es el hecho de que a la conciencia misma, casi oscurecida por condicionamientos tan grandes, le cueste cada vez más percibir la distinción entre el bien y el mal en lo referente al valor fundamental de la vida humana» \

Estas prácticas, el aborto y la eutanasia, modelan a través de su justificación una forma de sociedad determinada que traduce una actitud contraria a la vida y que a su vez remite a un modelo dominante de familia; o, más bien, a una burda caricatura de la misma. La comunidad en su conjunto se ve traspasada por un fenómeno que, también en la *Evangelium Vitae*, es calificado con dureza:

■ ^k JOHN FINNIS, *Absolutos morales*, Eiusa, Barcelona, 1992, p. 30.

⁷ JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995,4.

«Más allá de las intenciones que pueden ser diversas y presentar tal vez aspectos convincentes incluso en nombre de la solidaridad, estamos en realidad ante una objetiva conjura contra la vida, que ve implicadas incluso a instituciones internacionales, dedicadas a alentar y programar auténticas campañas de difusión de la anticoncepción, la esterilización y el aborto, y la misma eutanasia como un signo de progreso y conquista de libertad, mientras muestran como enemigas de la libertad y del progreso ¡as posiciones incondicionales a favor de la vida»⁸.

El modelo familiar presentado es, por el contrario, lugar esencial de respuesta a la cultura de la muerte con la cultura de la vida, esta última requiere a la familia para transmitirse y expresarse, mientras que la misma institución familiar llama a la cultura de la vida a fin de alcanzar su plenitud, es decir, su finalidad. De nuevo con Juan Pablo II:

«Dentro del *Pueblo de la vida y para la vida*, es decisiva la responsabilidad de la familia: es una responsabilidad que brota de su propia naturaleza -la de ser comunidad de vida y de amor, fundada sobre el matrimonio- y de su misión de 'custodiar, revelar y comunicar el amor'. Se trata del amor mismo de Dios, cuyos colaboradores y como intérpretes en la transmisión de la vida y en su educación según el designio del Padre son los padres. Es, pues, el amor que se hace gratuidad, acogida, entrega: en la familia cada uno es reconocido, respetado y honrado por ser persona y, si hay alguno más necesitado, la atención hacia él es más intensa y viva»^{19*}.

Frente al punto de vista aquí mantenido la argumentación proabortista suprime toda la realidad de la maternidad, colocando en su lugar una realización adolescente de juego de muñecas. Si el feminismo ha jugado a suprimir la feminidad, con el aborto, su más definitiva realización, consigue destruir la humanidad. Valorar la maternidad hasta el punto que merece, si es que alguna vez este reconocimiento está plenamente

«Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 17,

«Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 92.

logrado, exige sancionar socialmente no sólo la posición de la madre sino también los deberes inherentes a la maternidad. Nunca las amantes y prostitutas, jamás las hetairas, ocuparon la posición de la matrona; en nuestras sociedades, y por las razones arriba expuestas, parece que hay madres que añoran una posición otrora tan despreciada. La vinculación entre abundancia, aburrimiento y odio al hogar fue planteada, con carácter premonitorio, por Chesterton:

«Pero de todas las ideas modernas engendradas por la mera abundancia material, la peor de todas es la idea de que la vida familiar es aburrida y sosa. Dentro del hogar (dicen) no hay más que un decoro solemne y una rutina de muerte, afuera está la aventura y la variedad. Esta es, por supuesto, la opinión de los ricos. El rico sabe que su propia casa se mueve sobre las ruedas silenciosas de su fortuna: la maneja un regimiento de sirvientes con su ritual pronto y callado. Por otra parte, la calle de afuera le ofrece toda clase de vagabundeos y aventuras. Tiene un montón de dinero y se puede dar el gusto de convertirse en vagabundo, si le da la gana. Su aventura más arriesgada acabará en un restaurante, mientras que la aventura más inocente de un pobre patán puede acabar en la comisaría de policía»¹⁰.

Frente a la posición proabortista que exige suprimir del marco de referencia la presencia del feto y empobrecer la realidad familiar mediante la negación de los deberes inherentes a los miembros de esta institución, la posición antiabortista abarca el conjunto de la realidad, sin despreciar su complejidad, sin disminuir o enmascarar un ápice la angustia de los retos a los que se enfrenta el ser humano, en este campo especialmente la mujer, pero recordando que la libertad exige la responsabilidad, lo que sin embargo no puede convertir la actitud de la cultura de la vida en un talante fundamentalmente vindicativo:

«Una reflexión especial quisiera tener para vosotras, mujeres que habéis recurrido al aborto. La Iglesia (y la comunidad en general me atrevería a añadir yo) sabe cuántos condicionamientos

¹⁰ «El carácter indómito de la vida doméstica», en *El amor o la fuerza del .sino*, Rialp, Madrid, 1993, p. 71.

pueden haber influido en vuestra decisión, y no duda de que en muchos casos se ha tratado de una decisión dolorosa e incluso dramática. Probablemente la herida aún no ha cicatrizado en vuestro interior. Es verdad que lo sucedido fue y sigue siendo profundamente injusto. Sin embargo, no os dejéis vencer por el desánimo y no abandonéis la esperanza».

Y también en el mismo texto:

«Es cierto que en muchas ocasiones la opción del aborto tiene para la madre un carácter dramático y doloroso, en cuanto que la decisión de deshacerse del fruto de la concepción no se toma por razones puramente egoístas o de conveniencia, sino porque se quisieran preservar algunos bienes importantes, como la propia salud o un nivel de vida digno para los demás miembros de la familia. A veces se temen para el que ha de nacer tales condiciones de existencia que hacen pensar que para él lo mejor sería no nacer. Sin embargo, éstas y otras razones semejantes, aún siendo graves y dramáticas jamás pueden justificar la eliminación deliberada de un ser humano inocente»¹.

Un hecho especialmente molesto para los defensores de la libertad de elección en materia de interrupción voluntaria del embarazo es la vinculación histórica entre aborto voluntario y eutanasia, por un lado, y estados totalitarios por otro. En este sentido conviene notar que las justificaciones del aborto en los países totalitarios no difieren radicalmente de las actuales. Así respecto a la Rusia soviética:

«la legalización del aborto cumplía tres funciones. Primero, se trataba de una medida de salud pública, que pretendía eliminar el aborto ilegal. Segundo, desde el punto de vista económico, intentaba ser un medio de control de la población. Tercero, en el aspecto legal, la abolición de las penas criminales contribuía a la emancipación de las mujeres»².

Cuando el decreto de 1920 se modifica en 1936 las razones para la restricción fueron junto a las médicas las relacionadas

¹ «Carta Encíclica», *Evangelium Viuae*, 25 de marzo de 1995, 99.

² GERMAIN GRISEZ, «EL aborto. Mitos, realidades y argumentos», p. 300. Cito la versión española. *Sígueme*, Salamanca, 1972.

con la necesidad de aumento de la población. Como dice Grisez en la página 305 de la obra citada:

«Se explica así la referencia del decreto de 1936 en que se citaban las palabras de Lenin sobre el neomalthusianismo. La política soviética no tenía como fin la emancipación de la mujer, sino el interés nacional. El movimiento de control de la natalidad tomó un cariz esencialmente individualista y libertario. La política soviética pretendía controlar la producción de un factor económico importante: mano de obra.»

En cuanto a la legislación nazi de prevención de la transmisión de enfermedades hereditarias la opinión del moralista americano es contundente:

«La ley nazi encajaba dentro de la concepción nacional-socialista de la misma manera que ley soviética encajaba en la comunista. Los soviéticos habían liberado a la mujer de la moral tradicional para usarla en la obra de la revolución socio-económica triunfante. Los nazis, por su parte, pretendían conseguir la calidad -el reino de los superhombres- la raza suprema. Por eso su programa se basaba en la eliminación de los ejemplares inferiores, conservando los más fuertes y puros... En Alemania el programa de la esterilización selectiva y el aborto se desarrolló dentro de un programa de eutanasia a gran escala»¹³.

Esta vinculación, hartamente sabida, dificulta la relación aborto-liberación, al menos en su concreción histórica. Si con la exaltación de la Antigüedad pagana y de ciertos primitivismos, y la ocultación del lento emerger del valor de la persona durante la cristianización, se ha desvinculado la práctica del aborto del infanticidio, espectáculos de circo y demás actos reprobables; el fenómeno totalitario, por su cercanía y el pavor engendrado, parece que no puede ser objeto de un esfuerzo semejante, al menos en la pata derecha del totalitarismo, pues la pata izquierda bien que ha sido maquillada.

Pero, claro, aun admitiendo esto, parece seguro que no es lo mismo el aborto de Stalin o de Hitler, que el del Tribunal

¹³ GERMAIN GRISEZ, *op. cit.*, p. 312.

Supremo Americano, aquéllos aborto de tiranos, éste aborto de sentencia. Aquél incluido en la lista de excesos totalitarios, éste hito en la liberación. Y, así miramos distinto a los dos hermanos, aquel Caín el otro Abel.

¿Qué los diferencia tan rotundamente? ¿Qué hace que uno aparezca en la lista de excesos contra la dignidad de la persona y el otro se transforme en un hito del proceso liberador? Si miramos a través de ojos contemporáneos y comparamos el aborto con un fenómeno semejante como la eutanasia observaremos ese algo diferenciador que convierte a la eutanasia nazi en un asunto del doctor Mengele y a la eutanasia holandesa en una práctica médica conveniente. Esto parece ser el motivo, la justificación última, la filosofía en la que se sostiene. No puede ser lo mismo el aborto impuesto por el Estado para conseguir sus fines, para controlar todas las facetas de la vida en su extensión irrefrenable, para aunar o anular las voluntades individuales, que el aborto que surge del derecho más íntimo de la mujer a su propio cuerpo, que rompe el tabú, que impide la infelicidad. No serían hermanos, vienen de distinto padre y de distinta madre, lo que les une será un parecido circunstancial. ¿Cuál? El de chocar con las morales religiosas, especialmente con la cristiana ¹⁴. Lo que pretendan las morales religiosas con tan pintoresca defensa del feto es fruto de diversas interpretaciones, la más suave de las cuales es que nos encontramos ante un error de los muchos que produce la superstición.

Por otra parte, se puede aducir una prueba histórica en favor de la distinción de un aborto y otro; en efecto, ya no queda totalitarismo y desde luego sí queda aborto voluntario legalizado. Dicho de otra forma, traer el totalitarismo a estas alturas son ganas de enredar.

¹⁴ Postura reiterada desde Havelock Ellis y hecha suya por la Liga mundial en favor de la reforma desde su reunión de Londres de 1929, *op. cit.*, pp. 321-325. La admiración papanata ante los logros de la Rusia Soviética serán una constante en los inicios del movimiento.

Creo que el análisis más adecuado de la paradoja que venimos obsevando la ha realizado Luigi Lombardi Vallauri, siguiendo, como hemos dicho, las claves indicadas por Augusto del Noce. El elemento central del libertinismo sadista en la cultura contemporánea está en la clave de la diferencia entre aborto humanitario y aborto libertario, pero está también en la base de la superior fuerza y coherencia del segundo sobre el primero. El primero considera al aborto un mal necesario e insiste en la triste situación de la exmadre por la penalización y los riesgos de las operaciones clandestinas, está en la base del proceso de despenalización; el segundo lo considera moralmente indiferente y exigido por la voluntad de autorealización de la mujer y claramente inscrito en el proceso de liberalización de la misma. Es interesante observar la relación entre aborto sádico y nazismo tal como hace el profesor italiano, pero sobre todo ver cómo buena parte de la izquierda marxista ha desplazado su argumentación desde el humanitarismo hacia el libertinismo, esto es, el sadismo. Con Lombardi:

«L'abortismo umanitario tende, come ho detto, a fare fonte unico con l'abortismo libertario o a convertirsi in esso» y de nuevo «Con quest'ultima immagine in realtà abbiamo descritto la sintesi tra abortismo libertario e abortismo umanitario sotto il segno dell'abortismo libertario»¹⁵.

Buscarle tres pies al gato provoca fama de quisquilloso pero resulta útil con los gatos cojos. Decirle al rey que va desnudo es imprudente pero si alguien carga sobre sus hombros el fardo de la denuncia profética, se le viene a la boca y lo dice, y al decirlo, lo dicho brilla por sí mismo y todos ríen en el caso del pueblo ante su rey desnudo, o, quizá, todos lloran.

La verdad brilla por sí misma. Dice Vaclav Havel que frente al post-totalitarismo bastaba afirmar la verdad, ya era bastante; este es el poder de los sin poder. Así en palabras del escritor y político checo:

¹⁵ Luid LOMBARDI VALLAURI, en *Terre, op. cit.*, p. 55. El capítulo es «Abortismo e sadismo».

«En el sistema posttotalitario, por tanto, la 'vida en la verdad' no tiene sólo una dimensión existencial (restituir el hombre a sí mismo), noética (revelar la realidad como es) y moral (ser un ejemplo), sino que tiene también una evidente dimensión política.

Si el fundamento del sistema es 'la vida en la mentira', no es de extrañar que la vida en la verdad' sea un principal peligro. Y por eso por lo que se combate este peligro más que cualquier otro.

La verdad -en su sentido más amplio- tiene en el sistema posttotalitario un significado particular, desconocido fuera de su contexto: juega en él y de modo distinto el papel de factor de poder o, incluso, de fuerza política»¹⁵.

Que el Santo Padre haya denominado a su gran Encíclica moral *El esplendor de la verdad* es profético Y es en relación con la negación de la verdad donde reencuentra al totalitarismo:

«Así el bien supremo y el bien moral se encuentra en la verdad: la verdad de Dios creador y redentor y la verdad del hombre creado y redimido por El. Únicamente sobre esta verdad es posible construir una sociedad renovada y resolver los problemas complejos y graves que les afectan, ante todo el de vencer las formas más diversas de totalitarismo para obrar el camino de la auténtica libertad de la persona»¹⁷.

Y añade citando la *Centesimus annus*:

«El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres; los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su pro-

"• VACA HAVEL, «El poder de los sin poder», cito la edición española, *Encuentro*. 1990, pp. 42-43.

¹⁷ «Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993,99.

pió interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás. La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla»¹⁸.

Parece, por tanto, que puede haber totalitarismo sin vinculación estricta con Estados que mantengan las formas políticas que han sido históricamente calificadas como totalitarias. Así según Friedrich las características de dichos Estados serían básicamente seis. Aunque cabe obviamente considerar las evoluciones posteriores que dieron lugar a los Estados post-totalitarios:

«The basic features or traits that we suggest as generally recognized to be common to totalitarian dictatorships are six in number. The 'Syndrome' or pattern of interrelated traits, of the totalitarian dictatorships consists of an ideology, a single party typically led by one man, a terroristic police, a Communications monopoly, a weapons monopoly, and a centrally directed economy...»¹⁹.

Si miramos a los dos abortos, observaremos que se distinguen por su justificación ideológica, pero parece que podríamos concluir que consisten esencialmente en lo mismo. En ambos casos se trata de desproteger la vida del feto. La consecuencia es fácilmente deducible; sólo cabe observar cómo aumentan los abortos. Al analizar moralmente ambos procesos la propia *Veritatis Splendor* nos da algunas pautas:

«Ahora bien, la razón testimonia que existen objetos del acto humano que se configuran como 'no-ordenables' a Dios porque

¹⁸ «Carta Encíclica», *Centesimas annus*, 1 de marzo de 1991, 44.

¹⁹ CARL J. FRIEDRICH and ZBIGNIEW K. BREZINSKI, 2.^a ed., Praeger Publishers, 1966, 4.^a reim., 1969, p. 21.

contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen. Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia han sido denominados intrínsecamente malos... Todo lo que se opone a la vida como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción sociológica... todas estas cosas, y otras semejantes, son ciertamente oprobios que al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al creador»²⁰.

O sea, no es la justificación ideológica sino el objeto del acto lo que determina su cualificación moral. No el universo ideológico en el que se incardina sino su relación con bienes humanos básicos:

«Es a la luz de la dignidad de la persona humana -que debe afirmarse por sí misma- como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se auto-proyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amor y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio»²¹.

En este sentido ha afirmado Finnis que una vez que un moralista acepta el método proporcionalista, incluso como un principio entre otros puede producir argumentos en favor de cualquier solución que realmente favorezca²².

Sobre esta base se construye la libertad de la persona de forma que sin esta referencia a la verdad y al bien de la persona no hay libertad del sujeto. De esta forma y en la Carta a las

²⁰ «Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 80.

²¹ «Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 48.

²² JOHN FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Oxford University Press, I. reimp., 1985, p. 95.

Familias se nos dice que «Los términos 'amor', 'libertad', 'entrega sincera', e incluso 'persona', 'derechos de la persona'» ¿significan realmente lo que por su naturaleza contienen? He aquí por qué resulta tan significativa e importante para la Iglesia y para el mundo -ante todo en Occidente- la Encíclica sobre el *Esplendor de la verdad*... Solamente si la verdad sobre la libertad y la comunión de las personas en el matrimonio y en la familia recupera su esplendor, empezará verdaderamente la edificación de la civilización del amor y será entonces posible hablar con eficacia -como hace el Concilio- de «promover la dignidad del matrimonio y de la familia»²³. Es más, ésta en su exaltación puede llegar hasta ser anulada, encontrándose en este punto el nihilismo antiheroico con el camino del totalitarismo:

«Si queremos hacer un discernimiento crítico de estas tendencias capaz de reconocer cuanto en ellas hay de legítimo, útil y valioso y de indicar, al mismo tiempo, sus ambigüedades, peligros y errores, debemos examinarlas teniendo en cuenta que la libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: 'Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres'»²⁴.

E igualmente

«Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esa misma libertad. Un conjunto de disciplinas, agrupadas bajo el nombre de 'ciencias humanas'; han llamado justamente la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana. El conocimiento de tales condicionamientos y la atención que se les presta son avances importantes que han encontrado aplicación en diversos ámbitos de la existencia, como por ejemplo en la pedagogía o en la administración de justicia. Pero algunos de ellos, superando las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de estas obser-

²³ JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, 2 de febrero de 1994, 13.²⁴
«Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 34.

vaciones, han llegado a poner en duda o incluso negar la realidad misma de la libertad humana» ".

Contra la libertad del hombre basada en su dignidad atentan de forma objetiva una serie de actos ampliamente tolerados en nuestros días. Entre ellos el aborto legalizado, uno en la diversidad de sus justificaciones, síntoma decisivo de lo mal que están las cosas, acusación permanente para los que dicen haber enterrado el totalitarismo e inauguran una época feliz, una época sin historia.

«La pregunta de Pilatos: '¿Qué es la verdad?' emerge también hoy desde la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe quién es, de dónde viene ni adonde va. Y así asistimos no pocas veces al pavoroso precipitarse de la persona humana en situaciones de auto-destrucción progresiva. De prestar oído a ciertas voces parece que no se debiera ya reconocer el carácter absoluto indestructible de ningún valor moral. Está ante los ojos de todos el desprecio de la vida humana ya concebida y aún no nacida... Y lo que es aún más grave: el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación»²⁶.

El aborto es pavoroso, síntoma de degeneración moral, atentado gravísimo contra el derecho a la vida. Pero aunque cada acto de aborto socialmente aceptado sea especialmente grave, cabría encontrar de nuevo alguna diferencia entre el aborto totalitario y el nuestro, que en algún país se llamó «piccolo» quizá por el tamaño de las víctimas o por el valor de quienes lo aprobaron políticamente. Recordemos que, en este aspecto, la participación de políticos católicos en la aprobación de leyes de despenalización del aborto es lamentable y reiterada; duro es el juicio de Emilio Bonicelli sobre el caso italiano, claramente extrapolable:

«Una sola esperanza quedaba para impedir la aprobación de esta ley de muerte: el Presidente de la República Giovanni Leone, podía haber remitido a las Cámaras las normas aprobadas, por

²⁵ *Veritatis Splendor*, 33.

²⁶ «Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*. 6 de agosto de 1993, 84.

una duda fundada sobre su constitucionalidad. Muchos cristianos apelaron públicamente al Presidente para que no pusiera su firma al pie de una ley que introduce en nuestro país el derecho al aborto. Giovanni Leone se apresuró, en cambio, a firmar y sólo a los cuatro días después del voto del Senado fue promulgada la ley... El mismo Gobierno Andreotti asumió luego explícitamente la defensa de esta ley de muerte, pidiendo a la Corte Constitucional el rechazo de las numerosas excepciones de constitucionalidad presentadas tras la entrada en vigor de la 194. Desde el momento en que la intervención del Gobierno no es obligatoria, sino facultativa en las causas de legitimidad constitucional, la iniciativa del Gobierno Andreotti en defensa de la ley 194 fue valorada por numerosas fuerzas católicas como un gesto de gravedad extrema»²⁷.

Nuestro aborto sería meramente permitido, no fomentado por la autoridad pública, nacería de una no intervención, no de una promoción. Dicha no intervención surgiría de la peculiaridad de nuestros sistemas democráticos pluralistas, antípodas del totalitario con quienes lo comparamos. No hay consenso para castigar el aborto que pasa a la condición de conducta privada. Quizá en un futuro el debate social redefina la posición ante el aborto excluyéndolo del ámbito de lo socialmente tolerable o, como en estos tiempos parece más posible, ampliándolo; pero de momento las cosas están como están pues así lo ha definido libremente la sociedad. Recordemos, en este sentido, la argumentación de Dworkin que convierte estas decisiones en irreversibles desde el punto de vista axiológico:

«La^s decisión adoptada en *Roe vs Wade* no está aún totalmente a salvo: si se designara un nuevo juez, convencido de que se la debiera invalidar, quedaría sin efecto. Ese sería un día desolador en la historia constitucional norteamericana porque podría significar que los ciudadanos de este país ya no tendrían asegurada su libertad para seguir sus propias y reflexivas convicciones en las decisiones más personales, de carácter más religioso, más conducidas por

²⁷ EMILIO BONICELLI, «La cuestión del aborto en Italia», 1973-1981. Cito la edición española, *Encuentro*, Madrid, 1983, pp. 113-114.

la conciencia, que muchos de ellos tendrán que realizar alguna vez»²⁸.

Esta actitud ampliamente inscrita en la cultura democrática contemporánea priva de referencia objetiva el esfuerzo político e inaugura una arbitrariedad ampliamente manipulable. Se reconstruye en el legislador democrático el «Quod príncipis placuit» interpretado en términos esencialmente voluntaristas. Recordemos, en este sentido, que esta cita de Digesto lib 1, tit 4, ieg 1 es tomada por Santo Tomás para plantear la tercera objeción a la afirmación de que la ley pertenece a la razón, para contestar que:

«El poder de mover que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto a estos medios tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y en este sentido hay que entender aquello de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad».

En el mismo sentido se expresa la Encíclica *Evangelium Vitae*:

«De todos modos, en la cultura democrática de nuestro tiempo se ha difundido ampliamente la opinión de que el ordenamiento jurídico de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir [as convicciones de la mayoría y, por tanto, basarse sólo sobre lo que la mayoría misma reconoce y vive como moral. Si además se considera incluso que una verdad común y objetiva es inaccesible de hecho, el respeto de la libertad de los ciudadanos -que en un régimen democrático son considerados como los verdaderos soberanos- exigiría que, a nivel legislativo se reconozca la autonomía de cada conciencia individual y que, por tanto, al establecer las normas que en cada caso son necesarias para la convivencia social, éstas se adecúen exclusivamente a la voluntad de la mayoría, cual-

RONALD DWORKIN, *El dominio de la vida*, "Ariel, Barcelona, 1994, p. 224.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, S. t., *I-IIae*, q 90, a 1. ad 3.

quiera que sea. De este modo, todo político, en su actividad, debería distinguir netamente entre el ámbito de la conciencia privada y el del comportamiento público»³⁰.

Pero ¿no está mal matar al ser humano en el seno de su madre aún con su consentimiento? Se pregunta el ingenuo anclado en el sentido de la verdad perdida. ¿No debe la comunidad proteger la posición del más débil, en este caso el feto? ³¹. Esta posición define la actitud de quienes, como hemos visto, fundamentan la libertad humana en el respeto objetivo de su dignidad, pues no tendría mucho sentido respetar hasta el extremo la postura del interlocutor válido y omitir el respeto a los bienes más esenciales ligados a su dignidad.

La discusión podría centrarse en la valoración del resultado del intercambio democrático-pluralista. Si hablamos de ingenuidad, quizá ésta en muchos casos y un notable cinismo, en otros muchos, se encuentre en los validadores del consenso democrático en todo caso, sin referencia a valores absolutos que trasciendan la única cuestión de procedimiento. La contraposición entre la ética procedimental impuesta en nuestras sociedades, y la referencia entre moralidad y verdad es total; de ahí el escándalo de la *Veritatis splendor*.

«Como lo decíamos más arriba, la ética procedimental' se impondrá poco a poco en las sociedades democráticas y pluriculturales. Por una parte, porque se presenta adornada con el prestigio de que goza la democracia en la sociedad contemporánea; por otra, porque colma, de manera convincente, el hueco dejado por el 'eclipse

³⁰ JUAN PABLO II: «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 69.

³¹ En este sentido «ingenuo»: «Given the preceding answer to questions about the personhood of the unborn, only someone prepared to discriminate against there deny that killing an unborn human individual is as bad as killing anyone else, and accepting or risking such an individual's death is as serious as accepting or risking anyone else's death. Thus, the magisterium often treats the killing of the unborn as an instance of the killing of the innocent». GERMAIN GRISEZ, *The way of the Lord Jesús*, vol. II, Franciscan Press, Illinois, 1993, p. 498.

de la razón'. En este sentido, la ética procedural no pertenecería a la modernidad, que se caracterizaba por un acto de fe en la razón, sino a la 'post-modernidad'. Ella se ha hecho dominante, por ejemplo, en los medios médicos; el funcionamiento de los 'comités de ética' lo manifiesta con evidencia.

Se habrá comprendido que la moral de *Veritatis splendor* se sitúa en las antípodas de la ética procedí mental. Si se percibe la tolerancia como una condición *sine qua non* del debate que precede a la adopción de la norma, el cuerpo social no podría admitir que una palabra, venida de más arriba que él, pretenda indicarle lo que debe hacer y creer. La 'ética procedimental' rechaza toda forma de magisterio distinta de la del mismo cuerpo social. Por la misma razón, rechazará toda referencia a la idea de una verdad trascendental o de un absoluto, ya que la evocación de un absoluto rompe la regla de la tolerancia»³¹.

La Encíclica cuya verdad es tomada como iluminación de este trabajo es reiterativa en este extremo, necesariamente reiterativa, como lo son los buenos maestros, como es la misma verdad: «Más allá de las intenciones, a veces buenas, y de las circunstancias, a menudo difíciles, las autoridades civiles y los individuos particulares jamás están autorizados a transgredir los derechos fundamentales e inalienables de la persona»³². Y también en una línea de argumentación reiterada en el Magisterio reciente:

«Precisamente por esto dicho servicio está dirigido a todos los hombres; no sólo a los individuos sino también a la comunidad, a la sociedad como tal. En efecto, estas normas constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus hombres, unidos en sus derechos y deberes. Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie»³³.

³² JEAN-LOUIS BRUCUÉS, «Ética y democracia», en *Enséname tus caminos para que siga en tu verdad*, Edicep, Valencia, 1993, p. 217.

" «Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 97. "

«Carta Encíclica», *Veritatis Splendor*, 96.

Recordemos a este respecto la opinión de Sócrates ante su discípulo Critón sobre el mal que se sigue al considerar la opinión de la mayoría frente a la del que sabe lo que es justo y bueno:

«Está bien. Lo mismo pasa con las otras cosas, Critón, a fin de no repasarlas todas. También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto. ¿No es así esto?».

Para añadir más adelante,

«luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno solo, y de lo que la verdad misma diga»³⁵.

Cabe, por tanto, definir una verdadera democracia, que se opone a la aceptación de cualquier resultado del consenso democrático, pues éste puede caer en el totalitarismo cuando ignora los derechos inalienables de la persona^M. El orden democrático no puede, en estos casos, reclamar un derecho de no injerencia interpretable con un «creed en lo que queráis pero no

³⁵ PLATÓN, *Critón*, 47 c,d. Cito la edición de J. Calonge, en Gredos, Madrid, 1981, 3.^a reimp., 1990, p. 201.

³⁶ De esta forma nos alejamos del postulado de que el sistema formal democrático si sería la forma definitiva de garantizar la felicidad política. «Il faut bien voir que un analyse condamnant le fascisme, le nazisme ou le bolchevisme comme le mal suprême n'a de sens que de l'intérieur d'une philosophie qui prétend avoir découvert les lois de l'histoire. En effet, dire que l'humanité s'est engagée sur une fausse voie (totalitarisme), donne ensuite les moyens de change de cap (démocratie libérale par exemple), c'est nécessairement postuler que notre esprit est capable d'une analyse globale du devenir grâce à laquelle il pourra conduire les hommes à bon port, loin du mal, de l'inégalité, de l'injustice. Or c'est ce postulat lui-même qui est totalitaire». JOAN MAREJKO: «Jean-Jacques Rousseau et la dérivé totalitaire», *Chemine-ments*, Lausanne, 1984, p. 20.

interfiráis en el área civil». Donde civil es todo lo que importa al hombre, es decir todo. Así en la «Centesimus annus» se dice:

«La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo Encarnado»³⁷.

En conclusión, no se legitima cualquier resultado del acuerdo democrático y tampoco se exige dicho acuerdo como única forma posible de sustrato de una organización política legítima, es más podemos encontrar las claves para observar cuándo el sistema de acuerdo democrático por su ausencia de referencia a los valores fundamentales produce efectos de anulación de la dignidad de la persona:

«Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondiente a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito hay que observar que si no existe una verdad última la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto como muestra la historia»³⁸.

Nuestra sociedad es especialmente sensible a los abusos derivados del autoritarismo, y tiene una terrible experiencia de los excesos de la imposición de ideologías fuertes. Tiene un firme recuerdo de la intolerancia; recuerdo cercano en unos casos y constatación de lo que sucede actualmente en múltiples sociedades en otros, pero conviene en este momento histórico pa-

■" «Carta Encíclica», *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 97.

³⁸* «Carta Encíclica», *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46.

rarse a pensar en los abusos que se cometen cuando bienes esenciales son olvidados y sobre ellos prevalecen todo tipo de intereses.

«Sin embargo, es precisamente la problemática del respeto de la vida la que muestra los equívocos y contradicciones, con sus terribles resultados prácticos que se encubren en esta postura.

Es cierto que en la historia ha habido casos en los que se han cometido crímenes en nombre de la verdad. Pero crímenes no menos graves y radicales negaciones de la libertad se han cometido y se siguen cometiendo también en nombre del 'relativismo ético'. Cuando una mayoría parlamentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una decisión tiránica respecto al ser humano más débil e indefenso? La conciencia universal reacciona justamente ante los crímenes contra la humanidad, de los que nuestro siglo ha tenido tristes experiencias. ¿Acaso estos crímenes dejarían de serlo si, en vez de haber sido cometidos por tiranos sin escrúpulo, hubieran estado legitimados por el consenso popular?»³⁹.

Conviene recordar además, sin que esto suponga enmendar la plana al texto citado, que buena parte de los tiranos de nuestro siglo a los que se refiere la cita gozaron de ese amplio consenso popular, aunque sea dudoso que lo mantuvieran en el ejercicio de sus peores atrocidades.

Existe, en conclusión, una serie de factores ligados al relativismo que han mostrado su cara más siniestra en el caso del aborto y la eutanasia. En ellos la reivindicación de la libertad del sujeto coincide con graves y nuevos atentados contra la vida. Dionigi Tettamanzi los diagnostica con acierto:

«¿Cuáles son las raíces de esta contradicción? La Encíclica las descubre en la exasperación del concepto de subjetividad, en la concepción absolutamente individualista de la libertad, de la disociación entre libertad y verdad; por consiguiente, en una idea

³⁹ «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 70.

perversa de la libertad que termina por deformar profundamente la convivencia social. Efectivamente, con el relativismo absoluto, todo resulta convencional y negociable, incluso el derecho a la vida en el ámbito social y político»⁴⁰.

La gravedad de la situación se agudiza en cuanto estos elementos que hemos señalado empujan en la dirección de pretender que estos actos contra la vida de los más débiles son contenido de la libertad alcanzada en el nuevo proceso de liberación; y que, por tanto, son un derecho que requiere sanción jurídica. De nuevo con Tettamanzi que parafrasea la Encíclica *Evangelium Vitae*:

«Se trata, efectivamente, de una situación agravada no sólo por las nuevas formas que atentan contra la vida y la dignidad del ser humano a causa del progreso científico y tecnológico, sino también y especialmente por una nueva línea cultural cada vez más poderosa, debido al hecho de que 'amplios estratos de la opinión pública justifican algunos delitos contra la vida en nombre de los derechos de la libertad individual y pretenden con este presupuesto no sólo su impunidad, sino incluso la autorización del Estado para poder practicarlo con absoluta libertad e incluso con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias'»⁴¹.

Recordemos en este punto quiénes están en condiciones de negociar, y de hecho están negociando ya, desde una posición de fuerza de manera que sus intereses, sin ley que los coarte, arrollan todos los valores. La descripción de la comunidad que realizan los partidarios de la despenalización es particularmente inexacta, pues no atiende a las poderosas estructuras sociales que presionan contra los derechos de los más débiles, que actúan sobre las familias, que imponen modelos de vida que les interesan y que afectan de forma ne-

⁴⁰ DIONIGI TETTAMANZI, *Introducción a la Cana Encíclica Evangelium Vitae*, en la edición española de dicha Encíclica de Juan Pablo II realizada por PPC, Madrid, 1995, p. 16.

⁴¹ DIONIGI TETTAMANZI, *Introducción a la Carta Encíclica Evangelium Vitae*, en la edición de PPC, Madrid, 1995, p. 4. El texto que se cita de la propia Encíclica es del número cuatro.

gativa al bien de las personas. Evidentemente, la reclamación de derechos adquiere el carácter de coartada, como cuando, por ejemplo, las grandes cadenas de televisión protegen la invasión en los hogares mediante la pornografía bajo la careta de la sacrosanta libertad de expresión, como si la presentación de una sodomía a un niño de siete años expresara algo distinto que una profunda abyección.

La aparición de una estructura de pecado de la categoría que estamos presentando requiere igualmente una respuesta política. La gravedad del asunto ha sido conveniente y reiteradamente denunciada por Juan Pablo II cuando afirma que:

«nos encontramos ante una realidad muy vasta que puede considerarse como una auténtica estructura de pecado, caracterizada por la imposición de una cultura antisolidaria, que en muchos casos se configura como verdadera 'cultura de la muerte'. La promueven activamente poderosas corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción eficientista de la sociedad. Viendo las cosas desde este punto de vista, se puede hablar en algún sentido de guerra de los poderosos contra los débiles»⁴².

Pero podemos preguntarnos si el aborto democrático no instrumentaliza, sino que tolera; en este caso, el instrumento de moralización es lo que pretenden los «provida», reclamadores de una intervención integrista de la comunidad política. Dicho en estos términos la vinculación podría establecerse entre totalitarismo y provida, o si se prefiere, entre totalitarismo y resistencia a la libre elección. Desde luego el juego de palabras parece hecho a medida: totalitarismo contra libre elección. Claro que el juego se sostiene mientras la elección se mantenga en su forma y no en su materia, es decir, mientras no se concrete en libre elección de matar al propio hijo, o elección de matar al inocente o incluso libre disponibilidad sobre la vida de otro sujeto humano, con lo que reinventamos al «pater familia» o en este caso, y en nuestro matriarcado, la «mater familia».

«Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 4 de marzo de 1995, n.º 12.

El argumento de la neutralidad de la acción del Estado que no sanciona un crimen parece presuponer la arbitrariedad de la función del Estado; dicho de otra forma, la comunidad política no tiene función, en cuanto esta se reduce a la delegación del consenso pluralista. La opción sigue anclada en el tipo de utopía que ha dado lugar a algunos de los totalitarismos, seguro el rojo, probablemente el pardo, no así el negro. La desaparición de la comunidad política como horizonte admite que su función se reduzca y, paradójicamente, se amplíe a voluntad. Claro que esta opción diluye el ámbito de lo político e incluso de lo jurídico hasta producir un nuevo tipo de integrismo muy presente en cierta clase de razonamiento religioso-progresista. ¿Qué mayor intromisión en el campo de lo «civil» que negarle cualquier tipo de sustantividad? Esto es lo que realizan quienes menospreciando la importancia de la ley y de la comunidad política, desde el campo de la teología moral, llenan la boca de referencias a la elevación del nivel moral de la humanidad como solución al problema del aborto intencional⁴³. Es decir, sustituyamos al juez por el nuevo pulpito y la pena por la educación ¿o reeducación?

En efecto, un aspecto, quizá escasamente contemplado y muy relevante es la relación que en el Estado contemporáneo se establece entre prevención e intromisión. En efecto, no parece que aumente el ámbito de libertad social si el juez renuncia a la sanción y es sustituido por un funcionario que justifica su constante intromisión en una labor educativa frente a la que no existen las garantías que se han desarrollado en el campo estrictamente jurídico.

En la concepción de la comunidad política que subyace a los documentos que estamos citando la no-intervención no es neutral, pues la comunidad política, en nuestro caso el Estado, realiza una función insustituible. En ciertas materias esenciales al tolerar autoriza y falta a su deber

⁴³ Paradigma de esta posición es MARCIANO VIDAL, véase a estos efectos su *Bioética*, Tecnos, Madrid, 1989.

«Por tanto, ningún legislador humano puede afirmar: te es lícito matar, tienes derecho a matar, deberías matar. Desgraciadamente, esto ha sucedido en la historia de nuestro siglo, cuando han llegado al poder, de manera incluso democrática, fuerzas políticas que han emanado leyes contrarias al derecho de todo hombre a la vida, en nombre de presuntas como aberrantes razones eugenésicas, étnicas o parecidas. Un fenómeno no menos grave, incluso porque consigue vasta conformidad o consentimiento de opinión pública, es el de las legislaciones que no respetan el derecho a la vida desde su concepción. ¿Cómo se podrían aceptar moralmente unas leyes que permiten matar al ser humano aún no nacido, pero que ya vive en el seno materno? El derecho a la vida se convierte, de esta manera, en decisión exclusiva de los adultos, que se aprovechan de los mismos parlamentos para realizar los propios proyectos y perseguir los propios intereses»⁴⁴.

En terminología aristotélica ni el sujeto, ni la familia son autárquicos; en consecuencia, si nadie cumple la función de la comunidad política el resultado es la imposibilidad de una vida humana merecedora de tal nombre. Y así nos dice el Estagirita en política 1, 8 que:

«La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza y también lo son las ciudades primeras»⁴⁵.

El Estado, en nuestro caso, actúa subsidiariamente de las instancias que son anteriores, pero que no son autárquicas. Es evidente que el concepto de autarquía cambia a lo largo del tiempo y que en nuestro tiempo los Estados se alejan del concepto de Aristóteles en La Política:

«Después de las cosas dichas ahora como preámbulo sobre estas cuestiones y nuestros estudios anteriores sobre los demás

¹⁾⁴ JUAN PABLO II, «*Cana a las familias*», de 2 de febrero de 1994, 21.⁴⁵
Cito la traducción de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, p. 49.

regímenes, el punto de partida de lo que nos queda por decir es examinar primero qué condiciones debe reunir la ciudad que vaya a ser constituida según nuestros deseos. Pues no puede darse el mejor régimen sin un conjunto de medios adecuados»⁴⁶.

En el mismo documento que venimos citando:

«No obstante, el sistema estatal tiene también, en cierto modo, su 'alma', en la medida en que responde a su naturaleza de 'comunidad política jurídicamente ordenada al bien común. Este 'alma' establece una relación estrecha entre la familia y el Estado, precisamente en virtud del principio de subsidiariedad. En efecto, la familia es una realidad social que no dispone de todos los medios necesarios para realizar sus propios fines, incluso en el campo de la instrucción y de la educación»⁴⁷.

De esta forma, y en una posible interpretación del neo totalitarismo, quizá éste en su designio ideológico no requeriría una ocupación del Estado -una conquista en la terminología militante-: en numerosos aspectos bastaría su neutralización cara a la intervención de los diversos poderes e intereses en acción. El sujeto humano estaría inerte faltando uno de los elementos esenciales de su libertad.

Lo que debe resaltarse es que la opción por la necesidad y bondad de la comunidad política no supone olvidar la gravedad del proceso que ha llevado al reforzamiento del Estado, proceso que hemos denunciado en capítulos anteriores. No supone tampoco abandonar una actitud crítica hacia lo que podemos denominar la opción estatal que culmina en el Estado Totalitario y el Estado del Bienestar. El Minotauro que se desarrolla a lo largo de la historia de Occidente, desde la Edad Media, pasa de estar enmascarado, a desenmascararse, para finalmente extenderse «partout» en la lograda imagen de Bertrand de Jouvenel⁴⁸. Pero, como es notorio, la solución no

⁴⁶ *Política*, VII, 4. Cito la traducción de Manuela García Valdés, en Gredos, Madrid, 1988, p. 410.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Caria a las familias*, 2 de febrero de 1994, 17.

⁴⁸ BERTRAND DE JOUVENEU *Le pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, París. He consultado la edición francesa de 1972.

puede encontrarse ni en la resignación ante la actual situación, ni en un final del Estado que no sea más que un atajo hasta el Totalitarismo.

La función de la comunidad política y de la ley no puede considerarse unilateralmente frente a poderes inferiores, surgidos del propio interior de la comunidad, sino que también actúa respecto a lo que podemos considerar poderes superiores {por su ámbito). No es difícil observar en la misma política internacional cómo el otrora orgulloso soberano humilla su testuz ante poderes de extraños nombres como surgidos de un inescrutable abecedario. La razón de todo ello encuentra su justificación en la misma clave aristotélica que hemos venido utilizando. En efecto, no parece que el Estado pueda completar en nuestros días los requisitos mínimos de la autarquía. Sin entrar en el debate de si alguna vez los completó en las reivindicaciones excesivas de los modernos, no cabe duda de que la globalidad de los problemas actuales, empezando por los económicos, exige respuestas globales. La ideología milenarista-ecológica ha reforzado esta perspectiva de internacionalidad. Ante la muerte del planeta nadie puede pretender quedarse aparte y, de esta forma, el viejo principio liberal de no injerencia, por cierto nunca aceptado por el Magisterio, aparece abandonado por quienes lo entronizaron. Esto permite hablar de una crisis del Estado o, al menos, del Estado tal como lo hemos conocido.

En palabras de Miguel Ayuso

«Pues bien, el Estado, tal y como lo hemos conocido hasta el presente, se nos aparece en nuestros días profundamente herido. Y no sólo por fenómenos análogos a la descomposición de la antigua URSS o las convulsiones sangrientas de la artificial Yugoslavia, sino más generalmente manifestado en un triple ámbito: en primer lugar, por la progresión de organismos inter y supranacionales, así como por el relajamiento de la unidad interna del Estado con el desarrollo de tensiones regionales que pueden incluso conducir a la fragmentación o a la explosión; en segundo término, por la indefinición del papel del Estado en la vida económica, desechado el dirigismo pero sin que parezca viable la

eliminación total de los costes sociales en la economía de mercado; finalmente, por el desentendimiento del ciudadano respecto del propio Estado»⁴⁹.

De los tres aspectos mencionados nos interesa referirnos al primero, donde se ha pasado, y no sólo en el campo militar, del principio de no intervención al del deber de injerencia. Basta, a estos efectos, observar cómo los gobiernos esperan anhelantes, con la lengua fuera y moviendo el rabo que las instancias económicas internacionales avalen sus políticas, mientras que agachan las orejas sin pudor al recibir el menor varapalo.

Si al perder el sentido de la realidad, el individualismo abrió el camino a la concentración de poder estatal, el proceso ante el que nos encontramos podría a su vez conducir a un vaciamiento de las legítimas funciones del Estado en favor de organismos de muy dudosa representatividad. Ciertamente es que en estos momentos estamos procediendo a la redefinición de funciones en un mundo en el que se advierten cambios radicales, por utilizar el tópico. De esta forma, y mientras la corteza política procede a asentarse, cabe esperar terremotos de mayor o menor intensidad. Como mínimo contemplamos un río revuelto y sabemos que esto implica «ganancia de pescadores». No es nuestro objeto de momento señalar quiénes son los pescadores pero sí podemos intuir que en este río a un buen número de naciones del Tercer Mundo les toca hacer de pescados.

Esto está ocurriendo en numerosos campos pero en lo que nos interesa se hace especialmente patente en el campo de la demografía. La voz del Magisterio ha sido, en este punto, recurrente, y por cierto no ha dudado en señalar quiénes son los pescadores. Así el *Pontificio Consejo para la familia* ha manifestado recientemente que:

«Este mismo principio de subsidiariedad vale igualmente para las instituciones internacionales públicas. Ninguna de éstas tiene

⁴⁹ MIGUEL AYUSO TORRES, «No intervención o solidaridad entre las naciones», en *Guerra, Moral y Derecho*, Actas, Madrid, 1994, pp. 115-116.

derecho a presionar sobre los Estados o comunidades nacionales, a fin de imponerles políticas incompatibles con el respeto de la persona, de la familia o de la independencia nacional. Dichas instituciones nacieron por el deseo de hacer confluir libremente los esfuerzos de todas las naciones hacia una sociedad más justa. Por tanto, deben respetar la soberanía legítima de las naciones, así como la justa autonomía de las parejas. De ello se sigue que dichas instituciones propondrían sus competencias incitando a los Estados a adoptar políticas demográficas, que ellos mismos establecen, y que estimulan estas políticas. Con presiones para facilitar su puesta en práctica»⁵⁰.

A lo que asistimos, como hemos señalado repetidamente a lo largo de esta obra, es la aplicación al revés del principio de subsidiariedad, una antisubsidiariedad en cascada que hace descender presiones de un ámbito a otro, para acabar precipitándose sobre la institución familiar, recipiendaria de todo tipo de males y presiones⁵¹. En el texto del *Pontificio Consejo para la familia* que citamos:

«El principio de subsidiariedad se aplica también al terreno de la población. Como los últimos Papas han indicado, la Iglesia reconoce a los poderes públicos dentro de los límites de sus competencias un derecho en esta materia, pero afirma, asimismo, que el Estado no puede arrogarse en este campo las responsabilidades que no puede quitar a los esposos. Con mayor razón el Estado no puede chantajear, ni coaccionar, ni ejercer violencia para conseguir que las parejas se sometan a sus intimidaciones en esta mate-

⁵⁰ «Pontificio Consejo para la Familia», *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*, 25 de marzo de 1994, 70.

⁵¹ Esta acción es típicamente totalitaria, pero no sólo totalitaria (al menos en las formas de Estado totalitario). «in breaking up the family group, totalitarian dictatorship has merely completed a cycle that started under industrial capitalism, when the factory began to take men out of their homes for the greater part of the day and, by paying them wholly inadequate wages, further encouraged the factory work of women and children. These consequences of industrial capitalism have been extended, by the methods described above, to the middle classes, who had maintained a rigid family system during the earlier phase of this development.» C. J. FRIEDRICH and ZBIGNIEW K. BRZEZINSKI, *Totalitarian dictatorship and autocracy*, Praeger, New York, 1969, pp. 294-295.

ría. Toda política demográfica autoritaria, sea encubierta o declarada; es inaceptable. Por el contrario, corresponde al Estado proteger a la familia y la libertad de los esposos, garantizar la vida de los inocentes y, especialmente, hacer respetar a la mujer en su dignidad de madre»⁵².

O en la *Sollicitudo rei socialis*:

«Por otra parte, resulta muy alarmante constatar en muchos países el lanzamiento de campañas sistemáticas contra la natalidad por iniciativa de sus Gobiernos, en contraste no sólo con la identidad cultural y religiosa de los mismos países, sino también con la naturaleza del mismo desarrollo. Sucede a menudo que tales campañas son debidas a presiones y están financiadas por capitales provenientes del extranjero y, en algún caso, están subordinadas a los mismos y a la asistencia económico-financiera»⁵³.

De lo que observamos cabe deducir que, al menos en su aplicación hacia los otros países, el aborto democrático, propio de las legislaciones del primer mundo, se inscribe dentro una política sanitario-demográfica:

«No obstante ciertos desmentidos, el aborto (quirúrgico y farmacológico) se presenta abierta o veladamente como método de control de la población. Esta tendencia se observa incluso en instituciones que en sus orígenes no habían incluido en sus programas el aborto. Puede uno preguntarse en qué medida se ha puesto en práctica después de la Conferencia Internacional de México sobre la Población la recomendación aprobada por dicha Conferencia que rechazaba el aborto como método de control demográfico»⁵⁴.

Evidentemente, esta política de aplicación no ya sólo nacional sino internacional pretende no ser coactiva, pero recordemos que tampoco el aborto totalitario tuvo forma extrema de coactividad, lo que sí parece evidente es que estuvo fuertemen-

⁵² «Pontificio Consejo para la Familia», *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*, 25 de marzo de 1994. 69.

⁵³ «Carta Encíclica», *Sollicitudo Rei socialis*, 25.

⁵⁴ «Pontificio Consejo para la Familia», *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*, 25 de marzo de 1994. 32.

te vinculado a razones de mejora del aparato productivo, de calidad de los futuros nacidos y subordinado a la política demográfica. Esta relación entre ambos abortos desmiente la supuesta neutralidad del Estado contemporáneo respecto a la interrupción voluntaria del embarazo que pasa a ser claramente promovida como solución a problemas sanitario-demográficos. De esta forma, la excepción que constituye el aborto respecto al absoluto moral, «no matarás al inocente», queda justificada por razones políticas, razones que introducen la lógica del poder en los ámbitos más íntimos de la persona. Así, tenemos una «política» que consiste en regir a nivel mundial los nacimientos, incluso permitiendo y fomentando la muerte de seres humanos. Evidentemente las razones esgrimidas son benefactoras, ¿pero alguien ha visto nunca esgrimir una razón que no sea beneficente?

Las razones que sostienen esta acción que denunciamos son complejas. Quienes la fomentan, buscan, como no puede ser menos en la acción humana, un bien; incluso cabría aceptar en ciertos casos que dicho bien buscado tiene cierto carácter de universalidad, es decir, no aparece como un bien egoísta a costa de otros. El camino por el que en esta búsqueda del bien estamos llegando a tan graves atentados para la dignidad del hombre pasa por el presupuesto ideológico neomalthusianista. Como es sabido, esta ideología, constantemente refutada por los hechos, domina las instancias de las Naciones Unidas prácticamente desde su fundación, paradigmático resulta el caso de la FAO y de la propia UNICEF, Poco ha podido frente a la vigencia de dicho presupuesto el constante incumplimiento de las previsiones catastrofistas -fracasos sonados y ridículos como el que sufrió el conocido informe del Club de Roma- lo que resultaría cómico sino fuera por las trágicas consecuencias que tanta estulticia ha producido. Las proyecciones de las Naciones Unidas no cumplidas, fueron a su vez exageradas por los grupos interesados.

«La prensa y las publicaciones sensacionalistas adoptaron enseguida la cifra de 7.000 millones (para el año 2000) como bastante probable. A continuación fue fácil seguir desinformando a la

gente de forma masiva. Cualquiera que recuerde los años sesenta tendrá en la mente todavía aquellos espectáculos de agitación y propaganda antinatalista... La cifra inicial de 7.000 millones para el año 2000 dio pie posteriormente a la elaboración de cálculos más atrevidos: ¡2.000 millones en el año 2035, 24.000 alrededor del 2070... Todo era puro sensacionalismo. Cualquier estudio, por poco serio que fuera, daba resultados rotundamente diferentes. Aquellas grotescas predicciones se basaban en considerar válidas por siempre jamás las tasas de natalidad y fecundidad del período 1940-1960... Ya en los años sesenta se podía vislumbrar que la fecundidad estaba disminuyendo, primero en algunos y después en la mayoría de los países del Tercer Mundo. Esa tendencia se agudizó en los años siguientes.

Entre 1965 y 1985 constatamos un descenso de más del 33 por 100 en la tasa de fecundidad de trece países del Tercer Mundo, y hasta un 44 por 100 en China, el país más poblado de la Tierra.

Otros veintiún Estados registran descensos entre el 20 y el 29 por 100, quince países sufren una reducción del 10 al 19 por 100, treinta y dos entre 0 y 9 por 100. Solamente once países prácticamente todos los situados en África, aún no han experimentado una disminución de la fecundidad»⁵⁵.

Si mis calificativos parecen duros obsérvese, a título de ejemplo, los de Colin Clark: «Cuando se creó la Organización de las Naciones Unidas, al final de la Segunda Guerra Mundial, surgió como uno de sus organismos subsidiarios, la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO). Su primer Director General fue Lord Boys-Orr, un distinguido científico y veterinario escocés a quien le gustaba meterse en política y en economía, materias de las que no sabía casi nada. Fue él, al retirarse de la dirección de la FAO, quien en 1950, hizo pública por primera vez, en las distinguidas páginas de la revista *Scientific American*, la famosa afirmación de que dos tercios de la población mundial pasaba hambre». Más tarde la FAO

⁵⁵ ANSELM ZURFLÜH, *¿Superpoblación?*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 54-55. 156

modificó la afirmación en 1957 para decir que la mitad de la población mundial estaba subalimentada, eso sí utilizando los parámetros de las calorías de los occidentales en clima templado y frío. En el 69 la afirmación fue que era la mitad de la población de los países subdesarrollados. Afirmación muy distinta pero de nuevo no probada ⁵⁶.

Por mor de la ideología mencionada asistimos a la terrible inversión de valores por la que la vida pasa a ser motivo de tristeza; los nacimientos, duelos y quebrantos; un mundo de viejos, un mundo alegre; los que llegan son contemplados como intrusos, y el amor pasa a ser una práctica estéril de viejos reverdecidos. Frente al sinsentido podemos escuchar de nuevo la voz de la razón:

«Ahora bien, ¿es también verdad que el nuevo ser humano es un don para los padres? ¿Un don para la sociedad? Aparentemente nada parece indicarlo. El nacimiento de un ser humano parece a veces un simple dato estadístico, registrado como tantos otros en los balances demográficos. Ciertamente, el nacimiento de un hijo significa para los padres ulteriores esfuerzos, nuevas cargas económicas, otros condicionamientos prácticos...»

¡Sí, el hombre es un bien común! Bien común de la familia y de la humanidad, de cada grupo y de las múltiples estructuras sociales. Pero hay que hacer una significativa distinción de grado y modalidad: el hombre es un bien común; por ejemplo, de la nación a la que pertenece o del Estado del cual es ciudadano; pero lo es de una forma mucho más concreta, única e irrepetible para su familia; lo es no sólo como individuo que forma parte de la multitud humana sino como «este hombre» ⁵⁷.

El hombre es un bien generador de la riqueza, insustituible en su individualidad, futuro de la comunidad en la que vive. Sólo un nuevo milenarismo podría explicar las causas

⁵⁶ Cito la edición española, Magisterio, Madrid, 1977.

⁵⁷ Juan Pablo II, *Carta a las familias*, op. cit., 11.

del pavoroso fenómeno al que asistimos. Un milenarismo que mezcla la necesidad de actuar frente a problemas reales, el deterioro ambiental, por ejemplo, que produce el actual tipo de producción industrial, con un perverso rechazo a la propia acción del hombre y al producto de su civilización.

La confluencia de individualismo extremo con colectivismo que, a juicio de un buen número de autores, está en la base de nuestra actual crisis, la que afecta a la sociedad opulenta, coincide también en el tema del aborto, definiendo su utilización política y su legitimación como un rasgo muy contemporáneo, un trágico elemento definidor de nuestra actual cultura⁵⁸.

Al observar la extensión de esta práctica por las organizaciones internacionales no es imprescindible mantener la tesis de la intención universalmente benevolente de los promotores de las políticas globales de control de la natalidad. Es más, esa opción podría olvidar datos extraordinariamente relevantes de la acción de ciertos organismos y su vinculación con lo que podríamos denominar la sensibilidad del primer mundo.

Imaginemos una serie de países del primer mundo, sostenedores de los presupuestos de los organismos y de sus funcionarios, proveedores, como no podía ser menos, de prácticamente toda la ayuda al desarrollo; en algunos de dichos países ha venido a producirse lo que algunos han denominado «el invierno demográfico», en el cual las tasas de natalidad han bajado del nivel de sustitución, mientras que es previsible un proceso de envejecimiento de la población. Con el Pontificio Consejo para la Familia:

⁵⁸ Esta alternancia entre individualismo y colectivismo ha sido acertadamente calificada por Jean Marejko «L'oscillation psychique entre l'autodivínisation du soi ou la fusion dans le grand Tout, puis la crainte et le désir d'être enrmmé, se reflètent dans l'orientation des sociétés modernes entre l'individualisme et le collectivisme, et dans l'angoisse grandissante que ni l'une ni l'autre voie n'offre une solution.» JEAN MAREJKO, «Jean-Jacques Rousseau et la dérivé Totalitaire», *Cheminement. L'age de l'homme*, p. 57.

«Esta segunda revolución demográfica tiene causas diversas que son, ante todo, de orden moral y cultural: hay que buscarla en el materialismo, el individualismo y la secularización. De aquí que muchas mujeres se vean cada vez más impulsadas a trabajar fuera del hogar, De ello resulta un desequilibrio de las estructuras por edad. Dicho desequilibrio genera ya desde ahora problemas políticos, económicos y sociales. Sin embargo, estos problemas corren el peligro de no manifestarse con claridad sino al final, pues las evoluciones demográficas suelen ser de larga duración»⁵⁹.

Estos países ricos pueden contemplar a la población de los países pobres como una auténtica amenaza, lo que también se ha denominado la «bomba demográfica». La amenaza de fenómenos migratorios, la posibilidad de que países con amplia población reclamen «su lugar en el concierto de las naciones», el temor del resurgir de los propios fantasmas racistas, o de nuevos fantasmas ajenos como el fundamentalismo, servirían para dar una justificación no estrictamente benevolente de lo que sucede. La cruzada contra la población estaría por tanto ligada a una clara voluntad de dominio y a un esfuerzo en pos del mantenimiento del «statu-quo». Esta posición adquiriría claro sentido en la perspectiva de la lucha entre el bien y el mal que sirve de criterio de interpretación de determinados sucesos históricos.

En este sentido se pronuncia Dionígi Tettamanzi cuando afirma, en el comentario reiteradamente citado de la Encíclica *Evangelium Vitae*:

«El *Evangelio de la vida* expresa toda la fuerza de su denuncia y de su condena cuando desenmascara la 'cultura de la muerte'¹ que actúa de manera sistemática y organizada en nuestra sociedad, cuando contrasta 'la conjura contra la vida' y derriba las 'estructuras de pecado'. El 'Evangelio' se sitúa en el centro de la lucha feroz e histórica entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas en el campo de la vida, es la lucha que ve contrapuestas

⁵⁹ «Pontificio Consejo para la Familia», *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*. 3.

frontalmente la cultura de la vida y la cultura de la muerte. Esta lucha, a partir del *Evangelio de la vida*, la evoca la Encíclica en términos suavemente poéticos y trágicamente realistas, cuando ve la historia humana con trazos de sangre, de la sangre de Abel matado por su hermano y de la sangre de Cristo que por amor se entrega en la cruz. O cuando en la conclusión alude al 'enorme dragón rojo' que se pone ante la mujer para devorar al niño apenas nazca» (Ap 12, 34), precisando que el niño es, naturalmente, la figura de Cristo, pero 'de alguna forma es también la figura de todo hombre, de todo niño, especialmente de toda criatura débil y amenazada'» (N 104)⁶.

Así, la voz de la Iglesia se ha levantado de nuevo en una admirable denuncia, señalando como el problema venía de lejos; así ya Pablo VI:

«Es inadmisibile que quienes poseen el control de los bienes y recursos de la humanidad, traten de resolver el problema del hombre impidiendo que los pobres nazcan o dejando morir de hambre a los niños cuyos padres no entran en el cuadro de puras hipótesis sobre el porvenir de la Humanidad. En otros tiempos, en un pasado que esperemos no vuelva, ha habido naciones que han declarado la guerra a fin de apoderarse de las riquezas de sus vecinos. Pero ¿acaso no es una forma nueva de guerra imponer a las naciones una política demográfica [imitadora a fin de que no reclamen la parte que les corresponde de los bienes de la tierra?]»⁶¹.

Más recientemente, y cara al proceso que se insinúa en el documento de trabajo de la Conferencia de El Cairo, el cardenal Angelo Sodano declaraba:

«No puede justificarse moralmente la actitud de una parte del mundo que, sin dejar de proclamar los derechos del hombre, se atreve a pisotear los de las personas que se hallan en situaciones menos privilegiadas y a la manera de una dictadura devastadora decide el número de hijos que pueden tener esas personas, arae-

⁶¹ Introducción a *Evangelium Vitae*, D. TETTAMANZI, PPC, Madrid, 1995, p.37.

⁶ PABLO VI, *Alocución a los participantes en la Conferencia Mundial de la alimentación*, 9 de noviembre de 1974.

nazándolas con condicionar las ayudas al desarrollo según estas decisiones»⁶².

La función de los organismos internacionales como legitimadores de los intereses de los poderosos también ha sido denunciada:

«hay que estar también atentos para que dichas instituciones no estén al servicio de naciones poderosas. Existe el peligro, asimismo, de que abunde entre las naciones pobres la sospecha de que ciertas naciones tratan de ejercer el poder a escala mundial valiéndose de medios puestos a disposición por dichas instituciones. Por ello, la Iglesia recuerda que existe un deber de solidaridad internacional y que para los ricos es deber de justicia ayudar a los pobres del mundo entero. Afirmo igualmente que sería escandaloso vincular la concesión de dicha ayuda a condiciones inmorales que afectan al dominio de la vida humana. Afirmo además que sería grave abuso de poder intelectual, moral y político presentar las campañas antinatalistas acompañadas incluso de violencia moral y hasta física a veces como la más apropiada expresión de la ayuda de los pueblos ricos a los pueblos desfavorecidos»⁶³.

El problema del aborto no es ya sólo un problema personal, pues afecta a las relaciones entre personas, o social, pues afecta al núcleo de la vida social sino que es una cuestión que influye de forma directa en las relaciones entre los pueblos y los Estados. Es, en consecuencia, una de las grandes cuestiones de nuestro tiempo, y es cuestión donde se reflejan, como en ninguna, las contradicciones y enfrentamientos de nuestra época. De esta forma la «conjura contra la vida»:

«no implica sólo a cada persona en sus relaciones individuales, familiares o de grupo, sino que va bastante más allá, hasta mellar y trastornar con alcance mundial las relaciones entre los pueblos y los Estados».

⁶² Cita tomada del texto del «Pontificio Consejo para la Familia», *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*, 25 de marzo de 1994. 58.

⁶³ «Pontificio Consejo para la Familia», *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales*, 71.

Una política mundial, burocráticamente dirigida, que afecta a las más íntimas elecciones tomadas en el seno de una familia, política justificada por una falacia, «somos demasiados», y que comprende como elemento necesario la destrucción de la vida de los más inocentes, es el panorama que parece dibujar el neototalitarismo; el cual, por su extensión universal, parece políticamente capaz de conseguir lo que otros, más burdos, apenas intuyeron. Si por mor de la denuncia el propósito aparece desenmascarado, y se cede en la directa imposición del aborto, como elemento ligado al universal derecho a la salud, la retirada debe interpretarse como un elemento puramente táctico que no implica el abandono del conjunto de la política denunciada; quizá esperando a que la voz que parece frustrar tales propósitos enronquezca. Pero ¿quién callará a la piedra? Muchos construyeron grandes torres que creyeron incommovibles, eternas, que alcanzarían el cielo, inaugurando una época definitiva. Y las torres cayeron, y sólo son recordadas por el estrépito que levantaron al caer y por el sufrimiento que engendraron. Y es que, a veces, es flaco consuelo haber tenido razón.

La experiencia de la Conferencia de El Cairo muestra como la apelación a las conciencias y la argumentación racional alcanzan sus objetivos, cuando el mensaje es presentado por un portavoz sincero y creíble. La denuncia sin embargo no basta. No es suficiente mostrar los efectos y defectos teóricos del neototalitarismo pues el razonamiento práctico llama necesariamente a la acción. Puesto que el tema que tratamos tiene de suyo consecuencias sociales, la acción debe estar articulada de forma compleja, culminando en la acción política. Desde esta perspectiva, el primer error que hay que desmontar, y creemos haberlo hecho en las páginas anteriores, es que nos encontramos ante un problema privado, en el sentido de que sería ilícito, o al menos inconveniente, darle trascendencia pública. La segunda cuestión que surge, muy ligada en nuestras comunidades a la primera, es que estamos ante un problema religioso, en el sentido de que su solución requiere una previa opción religiosa. De ser así, y habida cuenta de la pluralidad de nues-

tras comunidades, o no habría solución, es decir, o hay que tolerar y amparar la práctica de la interrupción voluntaria del embarazo, o hay que esperar a que todo el mundo sea cristiano, por ejemplo. Es más como en sentido estricto, no se puede hacer a nadie de esta religión sino que hay que esperar el secreto influjo de la gracia al efecto sería un quietismo de efectos semejantes a los de la primera solución.

Hemos observado, sin embargo, dos cosas esenciales, en primer lugar, que el tema tratado afecta al propio núcleo de la organización social, con lo que sólo de darle una solución inadecuada nos encontraríamos, nos encontramos de hecho ante una sociedad injusta. En segundo lugar, el principio no matarás al inocente es de hecho conocido por los hombres sea cual sea su religión de forma que como dice la misma *Evangelium Vitae*

«resuena en todas las conciencias 'desde el principio', es decir, desde la misma creación, de tal modo que, a pesar de los condicionamientos negativos del pecado puede ser conocido en sus rasgos esenciales también por la razón humana» **.

En consecuencia, la exigencia de respeto al ámbito familiar y de protección de la vida del *nasciturus* se dirige a la ciudad de los hombres, como exigencia ineludible del bien común. Exigencia de la que nadie, sea cual sea su creencia, está dispensado.

Esta¹ propuesta dirigida a toda sociedad, lo está más si cabe, a aquellas sociedades que fundamentan su legitimidad en el respeto a los derechos de la persona y que presumen de haber alcanzado el mayor nivel de respeto de los mismos de la historia humana. Surge aquí la gran paradoja de la democracia contemporánea, o acepta la protección de los valores que constituyen su fundamento o renuncia, y en consecuencia muestra los mismos como una careta de una relación de poder férreamente utilitarista. Por eso, el asunto tratado no es sólo un

⁶⁴ *Evangelium Vitae*, N29.

asunto político, se constituye entre nosotros como la piedra de toque de la acción política. Es por ello que la tanta veces citada *Evangelium Vitae* afirma que: «En realidad, 'obrar en favor de la vida' es contribuir a la renovación de la sociedad por medio de la edificación del bien común» ⁶⁵.

La acción que debemos emprender requiere un esfuerzo cultural que culmina en lo político, lo segundo sin lo primero carece de sentido, lo primero sin lo segundo es absolutamente baldío y supone ignorar lo que es la realidad social, su necesaria estructura y la inevitabilidad de lo político, no ya en este particular momento político sino en la misma naturaleza del hombre y de las sociedades que constituye.

Es cierto que partimos de una sociedad en la que esta práctica abominable está legalizada, y que debido a la función educativa de la ley (no ya de la polis griega o en el orden medieval sino en toda comunidad) esta perversión es especialmente grave, pues actúa sobre las conciencias de los ciudadanos, dificultando su recto juicio. Por ello, estos tiempos exigen un especial esfuerzo de las conciencias para discernir lo correcto, y es por ahí donde se debe comenzar.

«En el contexto social actual, caracterizado por una lucha dramática entre 'la cultura de la vida' y la 'cultura de la muerte'. Es preciso hacer madurar un fuerte sentido crítico, capaz de discernir los verdaderos valores y las auténticas exigencias» ⁶⁶.

El discernimiento llama a la construcción de la cultura de la vida, imprescindible para la vida social, y la urgencia del momento fuerza a dejar cuestiones secundarias, colocando en primer lugar lo que es lo primero.

«¿Qué pasos hay que dar para realizar este cambio cultural? El primero es la formación de la conciencia sobre el valor incommensurable e inviolable de la vida mediante el descubrimiento del

⁶⁵ *Evangelium Vitae*, N 101.

⁶⁶ *Evangelium Vitae*, N 95.

nexo inquebrantable que existe entre vida y libertad, entre libertad y verdad. Otro paso, estrechamente relacionado con el anterior, es la obra educativa en favor del valor de la vida, en relación con sus raíces (la sexualidad y el amor), con la preocupación responsable (recurso a los métodos naturales), con la condición de sufrimiento y de muerte. En síntesis, se precisa una valentía que asuma un nuevo estilo de vida, que afirme el primado del ser sobre el tener y de la persona sobre las cosas, así como el paso de la diferencia al interés por el otro y del rechazo a la acogida»⁶⁷.

La importancia de la cultura de la vida es notable, pues supone lo que en términos propios de MacIntyre denominaríamos la recuperación de una tradición que, en el ámbito propio de lo práctico, no puede ser meramente intelectual sino que requiere, como hemos insistido reiteradamente, una vivencia. En palabras de Castro Guerrero sobre MacIntyre:

«la teorización consiste en que el agente moral, a través de una serie de razonamientos, va construyendo ordenadamente y por etapas (según la dirección que va tomando la investigación) una serie de teorías éticas, las cuales tratan de dar una comprensión de la vida moral. Esta investigación intenta responder a las siguientes preguntas: ¿cuál es el telos de los seres humanos? ¿Cuál es la acción correcta que se dirige hacia él? ¿Cuáles son las virtudes que dan por resultado la acción correcta? ¿Cuáles son las leyes que ordenan las relaciones humanas...? Si el investigador quiere vivir una vida moral ordenada en el plano práctico, debe encarnar en sus acciones prácticas los conceptos universales, que ha comprendido y justificado en sus investigaciones... Ya que la teorización y su encarnación práctica es realizada en el tiempo y por etapas, ello conlleva que las teorías las creencias, los conceptos morales (como el de virtud) y las acciones que los materializan tengan una historia, la cual puede ser contada a través de unas narraciones»⁶⁸.

⁶⁷ DIONIGI TETTAMANZI, Introducción a la *Evangelium Vitae*, en la edición ya citada, Madrid, PPC, 1995, p. 26.

⁶⁸ SERGIO DE CASTRO GUERRERO, *La contextualidad del conocimiento según Alasdair MacIntyre*, Roma, 1994, pp. 134-135.

En efecto, ante la inconmensurabilidad de los diversos parámetros de nuestra sociedad pluralista, la opción comunitaria que proponemos requiere el ejemplo de una vivencia. Es por todo ello que la construcción de la cultura mencionada es ineludible. Esta cultura tiene, tal como mencionamos, un estandarte en la cuestión de la aceptación social de la interrupción voluntaria del embarazo, que con acierto ha sido señalado como el acontecimiento social más grave de nuestro siglo. Este estandarte adquiere el sentido que a finales del siglo pasado alcanzó la cuestión social, sin que esto suponga una llamada a la unilateralidad y al olvido del resto de las cuestiones claves de estos tiempos, empezando por la misma cuestión social que dista de estar superada, contra lo que pretende hacer creer buena parte del discurso neoliberal. Con Tettamanzi y Wojtyła:

«Hay una analogía singular sobre la que el Papa ha querido atraer la atención en el centenario de la Encíclica social *Rerum Novarum*: 'Como hace un siglo era la clase obrera la que se veía oprimida en sus derechos fundamentales y la Iglesia los defendió con gran valentía proclamando los sacrosantos derechos de la persona del trabajador, así ahora, cuando otra categoría de personas es oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia se siente en el deber de dar voz con inalterable valentía a quien no tiene voz. Su grito es siempre el grito evangélico en defensa de los pobres del mundo de todos los amenazados, los despreciados y los oprimidos en sus derechos humanos'»⁶⁹.

Ante la realidad de la injusticia de las leyes que se oponen al Derecho Natural, y en consecuencia a la cultura de la vida, es preciso plantear la situación del hombre retado a vivir en estas sociedades. Tanto el cristiano como el hombre de buena voluntad está llamado a no colaborar en mal tan grave. Así:

«Los cristianos deben comportarse como hijos de la luz y dar frutos de bondad, justicia y verdad; no deben, en cambio,

⁶⁹ DIONIGI TETTAMANZI, Introducción a la *Evangelium Vitae*, Edición de la Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, PPC, Madrid, 1995, p. 5. La cita del texto pontificio es del número 5.

participar en las obras improductivas de las tinieblas, sino condenarlas decididamente»⁷⁰.

Es en esta perspectiva donde adquiere sentido la objeción de conciencia. Esta es un deber de la conciencia rectamente formada inserta en la cultura de la vida, pero es también una inmediata obligación de la comunidad y especialmente del Estado que debe reconocerla y ampararla. En esta perspectiva, y en otra sede ya presentamos la tesis de que el amplio reconocimiento y regulación de la objeción de conciencia es una exigencia propia de la biojurídica, es decir del momento jurídico de la bioética. Sin esta regulación la posibilidad de vivir una vida honesta se evapora y el Estado, sea cual sea su criterio de legitimación, muestra su rostro más tiránico. Esto es ineludible no sólo en el campo del aborto y la eutanasia sino en un ámbito más amplio de actividades. Esta objeción aparece primero respecto al personal sanitario pero evidentemente afecta a todo el que es llamado a colaborar con el mal. En su sentido técnico recordemos que es

«toda pretensión contraria a la ley motivada por razones axiológicas -no meramente psicológicas-, de contenido primordialmente religioso o ideológico, ya tenga por objeto la elección menos lesiva para la propia conciencia entre las alternativas previstas en la norma, aludir el comportamiento contenido en el imperativo legal o la sanción prevista por su incumplimiento o, aceptando el mecanismo represivo, lograr la alteración de la ley contraria al personal imperativo ético».

Con acierto la Encíclica que comentamos, y que describe la postura obligada en todo sujeto inmerso en la cultura de la vida, dedica sus párrafos más claros y firmes al tratamiento de esta cuestión:

«Así pues, el aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo

⁷⁰ DIONIGI TETTAMANZI, *op. cit.*, pág. 11.

⁷ RAFAEL NAVARRO VALLS: *Las objeciones de conciencia*, en *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Euns, Pamplona, 3.^a ed., 1993, p. 483.

no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia»^{7a}.

Esta objeción de conciencia tiene una peculiaridad respecto a otras, reconocidas por los ordenamientos contemporáneos; en efecto, siendo entre nosotros la despenalización del aborto una excepción a la penalización del mismo, en la que se pone en juego el bien vida, nominalmente protegido en el texto constitucional, el personal sanitario que se opone al mismo no realiza una práctica antisocial sino que se pone de parte del valor constitucional, es decir de la Constitución. Esta postura es la que manifiestan Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez Torrón, y su observación, acertada desde una interpretación estrictamente jurídica choca, sin embargo, con la realidad de los hechos⁷³. En efecto la presión del aborto derecho frente al aborto excepción es tan notable que explica la incomprensión de nuestros ordenamientos y, sobre todo, de nuestra administración ante la objeción de conciencia. Y es que siendo la ideología del aborto-derecho de base esencialmente sádica, tal como hemos apuntado repetidas veces, le repugna esencialmente que el deseo de realización irrestricta de la abortante que ejerce su derecho se vea enturbiado por «absurdos» problemas de conciencia, que son criminales en el único sentido que es peyorativa esta palabra en el universo sádico⁷⁴.

Por el contrario entendemos que la obligación de objeción de conciencia no puede debilitarse ni por el respeto a la autoridad legítima ni por un supuesto respeto a la opinión diver-

¹² JUAN PABLO II: «Carta encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 73.

⁷³ RAFAEL NAVARRO VALLS y JAVIER MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza. Projiù di diritlo comparalo*, G. Ciappichelli Editare, Torino, 1995, p. 109.

⁷⁴ En el sentido que se considera criminal la conducta de M. de MiStival por educar cristianamente a su hija Eugenie y no la de la misma Eugenie, Dolmace o M. de Saint Ange en la escena final de *La philosophie dans le boudoir*.

gente o a la libertad de acción de otras personas, pues de nuevo con el texto pontificio: «Esta cooperación nunca puede justificarse invocando el respeto de la libertad de los demás, ni apoyarse en el hecho de que la ley civil la prevea y exija»⁷⁵. De esta forma la objeción de conciencia aparece como un derecho humano fundamental, piedra de toque del respeto a los derechos del hombre de una determinada comunidad política:

«El rechazo a participar en la ejecución de una injusticia no sólo es un deber moral, sino también un derecho humano fundamental. Si no fuera así, se obligaría a la persona humana a realizar una acción intrínsecamente incompatible con su dignidad y, de este modo, su misma libertad, cuyo sentido y fin auténtico residen en su orientación a la verdad y al bien, quedaría radicalmente comprometida. Se trata, por tanto de un derecho esencial que, como tal debería estar previsto y protegido por la misma ley civil»⁷⁶.

Recordemos que la objeción parece plantearse desde una triple vía:

«Desde una perspectiva deontológica los facultativos conocen mejor que nadie la singularidad del patrimonio genético del embrión, la continuidad de su crecimiento somático, los mecanismos de lo que se ha llamado 'el coloquio biológico con la madre' y, en definitiva, el grado de independencia ontológica de ella. De ahí que numerosos Códigos deontológicos reconozcan el derecho del personal sanitario a objetar a la cooperación o realización de abortos. Desde el punto de vista de la ética o moral natural, no ha dejado de observarse que en el problema del aborto la cronología no modifica la ontología, es decir, que el derecho a la existencia de todo ser humano, abstracción hecha del momento en que se plantea, es un derecho fundamental, precisamente porque funda todos los otros derechos en cuanto a su misma posibilidad de ejercicio. Y desde la perspectiva de la moral religiosa, una

⁷⁵ JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, N. 74.

⁷⁶ JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 74.

gran mayoría de Iglesias y confesiones han visto en el aborto, o al menos en alguna de sus formas, un acto de supresión de la vida humana inocente, un grave ilícito moral. Por su parte, desde el punto de vista filosófico conviene hacer notar que en una sociedad secularizada la vida humana adquiere una terrible seriedad, precisamente porque es la única vida de la cual muchas personas creen disponer, al haberse oscurecido el recuerdo de otra vida ultraterrena»⁷⁷.

El reconocimiento de esta objeción debe ser amplio tanto desde punto de vista de las personas que deben acogerse a ella como del amplio espectro de los actos necesarios para cometer el crimen que se objeta. Evidentemente, la salvaguarda de este derecho exige la ausencia de represalias, no sólo civiles y penales, sino también de orden profesional:

«En este sentido, la posibilidad de rechazar la participación en la fase consultiva, preparatoria y ejecutiva de semejantes actos contra la vida debería asegurarse a los médicos, a los agentes sanitarios y a los responsables de las instituciones hospitalarias, de las clínicas y casas de salud. Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional»⁷⁸.

La cultura de la vida exige un exquisito cuidado en este aspecto, y aunque debemos ser conscientes de los grandes problemas que pueden afectar al objetor este debe meditar celosamente sobre aquellos de sus actos, que aunque no parezcan colaboración directa a este mal, estén ayudando objetivamente a favorecer la permisividad en área tan delicada.

«La introducción de legislaciones injustas pone con frecuencia a los hombres moralmente rectos ante difíciles problemas de conciencia en materia de colaboración, debido a la obligatoria afirmación del propio derecho a no ser forzados a participar en ac-

" RAFAEL NAVARRO VALLS, *Derecho Eclesiástico del Estado español*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 511.

⁷⁸ JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, N. 74.

ciones moralmente malas. A veces las opciones que se imponen son dolorosas y pueden exigir el sacrificio de posiciones profesionales consolidadas o la renuncia a perspectivas legítimas de avance en la carrera. En otros casos, puede suceder que el cumplimiento de algunas acciones en sí mismas indiferentes, o incluso positivas, previstas en el articulado de legislaciones globalmente injustas, permita la salvaguarda de vidas humanas amenazadas. Por otra parte, sin embargo, se puede temer justamente que la disponibilidad a cumplir tales acciones no sólo conlleve escándalo y favorezca el debilitamiento de la necesaria oposición a los atentados contra la vida, sino que lleve insensiblemente a ir cediendo cada vez más a una lógica permisiva»⁷⁹.

El carácter cultural y social de la cuestión tratada, y la peculiar constitución de nuestras sociedades contemporáneas, con la formación de la opinión mediante campañas y la llamada a todos los ciudadanos a participar en la vida pública mediante el sufragio crea especiales exigencias en el campo de la objeción de conciencia:

«En el caso, pues de una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto y la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella, 'ni participar en una campaña de opinión de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto'»⁸⁰.

Es necesario recordar aquí al lector dos características negativas de la actual situación española, en primer lugar tanto nuestra legislación como la práctica social son fuertemente contrarias al reconocimiento pleno del derecho que estamos reclamando, en segundo lugar, y probablemente causa de lo primero, existe una fuerte corriente cultural, caracterizada en algunos ámbitos como laica, que, aunque supuestamente muy respetuosa con la libertad personal, ellos dirían individual, se opone con firmeza al reconocimiento del derecho a la objeción de conciencia, porque consideran al «operador sanitario»

⁷⁹ «JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, N. 74.

⁸⁰ JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, N. 73.

como mero funcionario encargado de satisfacer un sacrosanto derecho. Esto indudablemente reduce al médico y demás personal sanitario a la condición de instrumento y a ella se degradan quienes dentro de estas profesiones aceptan este planteamiento. Como muestra de esta «incomprensión» véanse las siguientes expresiones de Ramón Martín Mateo:

«La principal causa de la frustración de los propósitos del legislador ha sido la resistencia de amplios sectores sanitarios a practicar el aborto, amparados en su derecho a la abstención por razones morales, de discutible invocación, según hemos dicho, en algunas provincias, e incluso en comunidades autónomas pluriprovinciales, ha sido imposible encontrar un sólo facultativo que se prestase a cumplir con estas obligaciones»⁸¹.

La exclusiva atención al derecho de una sola parte, la reclamante, y la subordinación del médico a los objetivos sanitarios marcados por el Gobierno o el legislador, incluso contra su conciencia, muestran hasta que punto es falsa la pretendida neutralidad del modelo presentado, la cual es invocada como una de sus principales ventajas. Surge de nuevo la intolerancia del tolerante, la aceptación de toda creencia que no implique fe consecuente en algo como verdadero.

Llegados a este punto debemos distinguir grados de objeción de conciencia, según nos encontremos ante dudas estrictamente de ámbito moral, es decir ante desviaciones del proyecto moral de perfección personal, o ante actos que afecten directamente a la justicia, como son los del aborto y eutanasia. Esto porque siendo más graves los segundos no conviene despreciar los primeros, sobre todo por parte de aquellos que frente a la moral de tercera persona dominante es el último tramo moderno nos inclinamos por la neoaristotélica vuelta a la moral de primera persona. En palabras de Giuseppe Abbà:

«La propuesta que hago es construir la ética como filosofía práctica de la conducta humana.

⁸¹ RAMÓN MARTÍN MATEO, *Bioética y derecho*, Ariel, Madrid, 1987, p. 89.

1) A diferencia de los distintos modelos de ética, tanto filosófica como teológica que giran en torno a la determinación y justificación de normas de acciones concretas, a las que debe moralmente atenerse el sujeto en sus decisiones, la filosofía práctica de la conducta humana considera las elecciones no como simples decisiones aisladas, especie de mónadas psíquicas en las que la libre voluntad opta por una alternativa; ni como expresiones periféricas y categoriales de una opción central, trascendental, fundamental; sino como concreciones diversas de las que el sujeto es autor en virtud de su capacidad de determinar libremente en acciones concretas un fin general, último, que pone en común todas las elecciones y las constituye en conducta: este fin es la felicidad, la vida buena.

2) La filosofía práctica de la conducta humana pone como principios del orden práctico, la felicidad, no en el sentido de que constituya un criterio normativo, sino en el que constituye el principio que hace posible el orden práctico y proporciona significado a las normas y a la praxis.

3) Al distinguir entre verdadera y falsa felicidad e identificar como componente esencial de la verdadera felicidad la vida vivida según la regla de la razón práctica, regla que es inspirada por un ideal de perfección humana, la filosofía práctica de la conducta humana requiere, necesariamente, un concepto apropiado de virtud. Las virtudes se precisan porque potencian las facultades operativas de las que emana la conducta, potenciación que las habilita para perseguir los ideales de la perfección humana y realizarlos en acciones sabiamente adaptadas a las situaciones»⁸².

Como es sabido, algunas de las actividades ligadas a la investigación y la práctica biomédicas presentan severos inconvenientes desde el punto de vista de sistemas morales ampliamente extendidos en nuestra sociedad. Más aún, lo pueden presentar cara a un buen número de conciencias (que es en la doctrina mayoritaria lo protegido en la objeción de conciencia). Con la generalización de estas prácticas, una buena parte

⁸² GIUSEPPE ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiusa, Barcelona, 1992, p. 19.

de los profesionales, en el área a la que nos venimos refiriendo, pueden encontrar dificultades en el desarrollo de sus carreras. Por ello, en este área, urge una pronta regulación de la objeción de conciencia, en caso contrario estaríamos ante una incorrecta confusión entre moral y derecho, reduciendo lo inmoral a lo jurídicamente sancionado. El riesgo de que la eficacia de la política sanitaria prime sobre otras preocupaciones produciría, está produciendo, consecuencias indeseables. En efecto, conviene resaltar que incluso en el área aparentemente más «privada» o «moral *sstrictu sensu*» la regulación de la objeción de conciencia no sólo cumple una función de justicia individual sino que tiene también una notable función pública. Nos hemos preguntado en otra sede sobre que sería de la investigación y la práctica biomédica, sobre todo en centros públicos, si se produjese la eliminación de dicha tarea de las personas de conciencia recta. El efecto sería que la ciencia sin conciencia se deslizaría por unos campos de difícil control social⁸³.

En el tema del aborto y la misma eutanasia no estamos ante actos de moralidad dudosa o ilícitos a los que no se puede obligar a un determinado sujeto, tal como sería colaborar en una fecundación asistida que no implique en forma alguna destrucción de embriones, por ejemplo. Estamos como hemos señalado ante actos gravemente ilícitos que afectan directamente al orden social y cuya tolerancia es tiránica en cuanto afecta gravemente a los derechos de los más débiles, tal como se reitera en las páginas anteriores. En consecuencia, no basta una solución estatutaria que permitiese a las personas rectamente formadas, usando la objeción de conciencia, no colaborar directamente en estos actos, no es suficiente procurar un estatuto de los pro-vida o de los católicos. Esto en el momento actual es indispensable pero no suficiente. Se requiere un esfuerzo mantenido para cambiar la ley, por eso in-

⁸³ JOSÉ MIGUEL SERRANO, *Bioética, poder y derecho*, Publicaciones de la Facultad de Derecho UCM, Madrid, 1993, p. 44.

sistimos en que el momento cultural debe dar paso ineludible a la acción política destinada a lograr el bien común mediante leyes justas, que son, no hace falta repetirlo, las únicas leyes en sentido estricto. Por esta cualidad es por la que Santo Tomás les atribuía la condición de fuente del Derecho:

«Que del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta idea que se llama la regla del arte, preexiste en la mente del artista, así también, de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina ley; pues ley es según Isidoro una constitución escrita. Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho»^{M.} "

Para lograr este objetivo deben utilizarse todos los medios lícitos, y por supuesto debe anteponerse esta cuestión esencia a cuestiones secundarias y discutibles, es decir, a las legítimas discrepancias que están estrechamente ligadas a la esencia de lo político. Esto, por supuesto, no puede suponer hacer unilateral la actividad política reducida exclusivamente a una actividad dedicada a modificar una serie de leyes injustas, significa, sin embargo, que en el peculiar momento histórico que nos ha tocado vivir no puede pretender hacer política correcta ni estar inscrito en lo que, con palabras de Juan Pablo II, denominamos cultura de la vida el que no plantee como uno de sus objetivos la derogación de las leyes que permiten la interrupción voluntaria del embarazo. Evidentemente, la acción del político requiere la acción social de la cultura de la vida, pero no seamos ingenuos ni ignoremos que parte de esa acción es la del mismo político.

En este tema, como vimos supra, no se puede excusar nadie en la diferenciación de una actitud privada u otra pública, ni

⁸¹ *Suma de Teología*, II-IIae, q 57 a 1, ad 2. Cito la traducción de la BAC, Madrid, 1990, tomo II, p. 471.

en el juego de la no imposición de una voluntad a otras, pues vemos, entre otras cosas, que ahora se imponen incluso unas voluntades a las vidas, derecho fundamental, de otros; el juego que se contempla es el de posibilidad-imposibilidad, una vez aclarado el objetivo político ineludible.

En este sentido, y en el campo estricto de lo político que estamos contemplando, resulta especialmente nocivo establecer una incorrecta prelación de objetivos y colaborar necesariamente al mal, como cuando para salvar, por ejemplo, un determinado gabinete se sacrifica esta cuestión esencial, para encontrarse con el gabinete meses después por los suelos por el escándalo de la Lockheed, y con el mal ya hecho. Como resultará evidente para el lector avisado el ejemplo está tomado del comportamiento de la Democracia cristiana durante la «cuestión del aborto en Italia». Este comportamiento que da como paradigma de cuál no debe ser la actitud del político cristiano. Así, Irene Pivetti presidente de la Cámara de Diputados lanzó en el mitin de Rimini de 27 de agosto de 1994 una acusación a la Democracia cristiana de traición a los valores católicos, especialmente a los que se refieren a la tutela de la vida. Esta afirmación fue evidentemente protestada por los demócratas cristianos que convirtieron en escándalo la misma afirmación en vez de los sucesos que describiremos.

A juicio de Alfredo Mantovano:

«La traición democristiana se inició en el mes de diciembre de 1975, cuando, frente a las propuestas de ley presentadas en el Parlamento para introducir el aborto 'legal'¹, el entonces Presidente del Consejo de Ministros Aldo Moro, declaró la neutralidad del Gobierno; continuó en la primavera de 1976, cuando, en presencia de una mayoría de ambas Cámaras todavía teóricamente antia-bortista, muchos diputados de la Democracia Cristiana con su postura en los trabajos de las comisiones que se ocupaban del examen de las propuestas de ley, determinaron el cambio de la mayoría en sentido hostil a la vida en gestación; se perfeccionó en la primavera de 1978, cuando el texto que unificó las diversas, propuestas de ley abortista, una vez superada la criba de las comi-

siones llegaba a las salas de la Cámara de Diputados y de el Senado»⁸⁵.

Aún más, conviene recordar que la ley 194/1978 lleva la firma de un Presidente de la República, de un Presidente del Consejo de Ministros y de cuatro ministros todos demócrata-cristianos. Además el 15 de diciembre de 1979, cuando por primera vez el Tribunal Constitucional examinaba la legitimidad de la ley el Gobierno monocolor demócratacristiano de Giulio Andreotti ordenaba a la Abogacía del Estado defender la constitucionalidad de la ley. Andreotti ha publicado excusas de su actitud:

«En efecto tuve una crisis de conciencia y me pregunté si debía firmar aquella ley... Pero si yo hubiera dimitido, ningún otro demócratacristiano podía firmarla. Se habría abierto una crisis política sin desenlace previsible, en un momento grave para el país. Una crisis que incluso hubiera creado complicaciones internacionales. Con la dimisión habría contribuido a un mal mayor que el que se quería evitar. Por eso firmé»⁸⁶.

La respuesta de Mantovano es dura:

«Frente a tan nítida argumentación sobre la preponderancia de la estabilidad de un gobierno -uno entre las decenas de la historia republicana- sobre la vida de millones de inocentes, ¿es preciso una buena dosis de impudicia para acusar de falsedad las afirmaciones de Irene Pivetti sobre la contribución de la Democracia Cristiana, no sólo a la introducción del aborto en Italia, sino, en general, a la secularización de nuestra nación!»⁸⁷.

⁸⁵ ALFREDO MANTOVANO, «La democracia cristiana italiana y el aborto: una verdadera traición», *Verbo*, núm. 331-332, 1995, pp. 72-73.

⁸⁶ De la entrevista recogida por Vittorio Messori, *Inchiesta sul cristianesimo. Sei tu il Messia che deve venire?*, Società editrice internazionale, Turin, 1987, pp. 210-211.

⁸⁷ En «La democracia cristiana italiana y el aborto», *Verbo*, núm. 331-332 (1995), p. 75. El artículo citado es traducción de Estanislao Cantero del original italiano publicado en *Cristianità*, núm. 232-233, agosto-septiembre 1994, pp. 13-15.

Por el contrario, la necesaria adaptación a la realidad de la acción política exige que, en cada momento, el comprometido con la cultura de la vida busque la acción destinada a favorecer en el aquí y ahora la postura defendida. Esto puede hacer que en determinado momento deba optarse por una opción restrictiva respecto a la ya legalizada, aunque esta opción por la que se opta no colme las exigencias de la justicia, en este sentido debe interpretarse el párrafo de la *Evangelium Vitae* que sigue:

«Un problema concreto de conciencia podría darse en los casos en que un voto parlamentario resultase determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados, como alternativa a otra ley más permisiva ya en vigor o en fase de votación. No son raros semejantes casos. En efecto, se constata el dato de que mientras en algunas partes del mundo continúan las campañas para la introducción de leyes a favor del aborto, apoyadas no pocas veces por poderosos organismos internacionales, en otras Naciones -particularmente aquéllas que han tenido ya la experiencia de tales legislaciones permisivas- van apareciendo señales de revisión. En el caso expuesto, cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta, antes bien, se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos»⁸⁸.

Esta actitud exigida por la naturaleza de las cosas no tiene nada que ver con las grandes tentaciones que actúan sobre el político contemporáneo como es el sacrificio de lo esencial a lo accesorio. Esta tentación se vería favorecida por la interpretación de la política como un medio para que un grupo acceda al poder, en lugar de otra oligarquía algo desgastada

⁸⁸ JUAN PABLO II, «Carta Encíclica», *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, N. 73.

por su ejercicio, siendo los programas una operación de «marketing» destinada a conseguir adhesiones para ese objetivo de nulo contenido social y de desviación respecto a lo que constituye el verdadero bien común. Desde esta perspectiva, cabe observar una tendencia en los políticos moderados de buscar un lugar intermedio, protegiendo la legislación presente, a ser posible partidaria de las indicaciones frente a los plazos. Esto les situaría entre el fundamentalismo provida y el radicalismo proabortista que busca extender este pretendido derecho. Esta actitud falsea lo que es la prudencia política que tiene un contenido moral, y cae en el conocido error, denunciado por Aristóteles, de pensar que el justo medio es el medio entre el vicio y la virtud, y no la postura equidistante de dos vicios. Con el *Estagirita*:

«Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio pero, con respecto a lo mejor y al bien es un extremo»⁸⁹,

En nuestro tema la postura denunciada no sirve a la causa de la cultura de la vida, sino que por el contrario ayuda a la consolidación de la ley tiránica bajo el argumento de que siempre cabe tiranía mayor; constituye una grave falsificación de la doctrina del mal menor, pues siempre, o casi siempre, cabe imaginar un mal mayor del que se presenta como menor. De esta forma de actividad en favor de la cultura de la vida toma una actitud privatista y estéril. Concluye en una opción conservadora con todos los defectos que destacan los adversarios de esta postura y ninguna de las virtudes que

⁸⁹* *Ética a Nicomaco*, Libro II, 1107a, 5, cito la edición de Gredos, Madrid, 1985, 1 reimp. 1988, a cargo de Emilio Lledó, traducción de Julio Palli Bonet.

reivindican sus defensores. Objetivamente ayuda a la consolidación de un estado de opinión sobre la justicia de la ley y por consiguiente de la práctica abortista, imposibilitando la acción cultural provida que por supuesto se defiende en los límites que la hacen estéril. Se trata del conocido, por repetido en nuestra sociedad, «yo nunca abortaría, pero no me atrevo a condenar el acto del aborto» que contrasta con el realista, «yo no sé si abortaría o quizá he abortado pero considero que es un acto que debe estar sancionado», llamando a la reaceptación de la persona concreta que ha podido verse inmersa en esta terrible circunstancia.

En este esquema nunca sabremos si el moderado es un partidario vergonzante de (a cultura de la vida o un partidario de la cultura de la muerte que está tácticamente facilitando su aceptación. En este juego, tanto el partidario de la cultura de la vida como el abortista funcionan como coartada del moderado al que todo este asunto le importa un rábano.

El no matarás, al que es equivalente el no abortarás, es un precepto negativo que cumple la función mínima propia de estos preceptos. Función mínima pero de la que no nos cansaremos de decir que es indispensable, carácter analógico tiene lo legal y jurídico respecto a lo moral. Es convincente la argumentación de Finnis: «Esto significa que son no sólo normas racionales, al alcance de las conciencias no cristianas que no estén cegadas por la depravación... Quiere decir también que guían a cada persona hacia el perfeccionamiento humano»⁹⁰. La cultura de la vida exige más, requiere- un esfuerzo permanente en favor de la profundización en la valoración de este bien humano básico por usar la terminología de Grisez.

El precepto negativo funciona como base de la afirmación positiva de la vida, fase que es imprescindible en la profundización moral:

⁹⁰ JOHN FINNIS, *Absolutos morales*, Eiusa, Barcelona, 1992, p. 21. Traducción de *Moral absolutes*, The Catholic University of America Press, 1991.

«Ya en este sentido los preceptos morales negativos tienen una importante función positiva: el 'no' que exigen incondicionalmente marca el límite infranqueable más allá del cual el hombre libre no puede pasar y, al mismo tiempo, indica el mínimo que debe respetar y del que debe partir para pronunciar innumerables 'sies', capaces de abarcar progresivamente el horizonte completo del bien» (Mt 5, 48).

Los mandamientos, en particular los preceptos morales negativos, son el inicio y la primera etapa necesaria del camino hacia la libertad:

«La primera libertad -escribe San Agustín- es no tener delitos... como homicidio, adulterio, alguna inmundicia de fornicación, hurto, fraude, sacrilegio y otros parecidos. Cuando el hombre empieza a no tener tales delitos... comienza a levantar la cabeza hacia la libertad; pero ésta es una libertad incoada, no es perfecta».

En este camino de profundización la familia cumple una función insustituible, la cual va dirigida al bien de toda la comunidad pero que, al mismo tiempo, salvaguarda su propia esencia.

⁹¹ JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, N 75.

